ALBERT BAZALA

Filozofijski portret Franje Markovića

Institut za filozofiju Sveučilišta
u Zagrebu

FILOZOFIJSKI PORTRET FRANJE MARKOVIĆA

INSTITUT ZA FILOZOFIJU SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

UREDNIK EDICIJE
VLADIMIR FILIPOVIĆ
IZDAVAČKI SERVIS »LIBER«

ZAGREB
1974

Iu. 8r. 2403/93



ALBERT
BAZALA

FILOZOFIJSKI PORTRET FRANJE MARKOVIĆA

Povodom stote obljetnice obnovljenog Filozofskog fakulteta (1874), koji je godine 1969. proslavio 300 godišnjicu svoga osnutka, Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu izdaje 5 monografija petorice učitelja, koji su sa Filozofske katedre ovoga fakulteta poučavali i stvarali temelje naše filozofske kulture od osnivanja te nove katedre 1874, pa sve do početka drugog svjetskog rata. A to su bili prof. dr Franjo Marković (1845 — 1914), prof. dr Đuro Arnold (1853 — 1941), prof. dr Albert Bazala (1877 — 1947), prof. dr Vladimir Dvorniković (1888 — 1950) i prof. dr Pavao Vuk-Pavlović (1894 —).



UVODNA NAPOMENA

U seriji monografija o učiteljima filozofije na Katedri Filozofskog fakulteta u Zagrebu izdajemo prvu monografiju o osnivaču i prvom profesoru filozofije na obnovljenom i tada novo organiziranom Mudroslovnom fakultetu godine 1874. prof. dr Franji Markoviću. Franjo Marković nije bio samo jedan od trojice fundatora toga fakulteta nego i značajni hrvatski pjesnik, književni i kulturni teoretičar i kritičar, pisac prve znanstvene estetike na hrvatskom jeziku, stvaralac hrvatske filozofske terminologije, jedan od prvih članova Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti pa je tako predstavljao jednu od najznačajnijih kulturnih ličnosti naše uže domovine Hrvatske u razdoblju njenog stvaralačkog književnog i kulturnog uspona druge polovice XIX. i početka XX. stoljeća.

Moguće će netko s pravom postaviti pitanje zašto mi danas — kada je već prošlo pola stoljeća, što je Jugoslavenska akademija u svome Radu Knjiga 224 godine 1921. tiskala ovu studiju njegova učenika i nasljednika na Katedri filozofije (a koju ovdje dajemo u nepromijenjenom pretisku dozvolom Jugoslavenske Akademije!) — nismo radije napisali novu studiju, jer i odmaklo vrijeme i jasniji uvid u evropsko filo-

zofsko zbivanje toga razdoblja omogućuju i adekvatniju povijesnu ocjenu Markovićeva filozofskog djela. Taj zadatak još čeka povijesno-istraživalački rad našega Instituta, koji upravo taj povijesni zadatak imade kao jedan od svojih osnovnih zadataka.

Međutim ono što neće nikakovo dokumentarno istraživanje moći više dati, to je živi doživljaj Franje Markovića kao predavača i svojevrsnog učitelja filozofije. A Bazalina monografija i jest upravo to. Mi čak u njoj kadgod i ne razabiremo što je Bazalin doživljaj, iz nigdje objavljenih predavanja Markovićevih, a što su nadovezane misli i dodaci njegova učenika na te učiteljeve misli.

No upravo to je ono vrijedno, kada želimo da se uživimo u nastanak i razvitak filozofskih misli na našoj katedri u tih proteklih — možemo jasno reći — tri četvrtine stoljeća.

Oni koji poznaju Bazalinu filozofsku misao, pa čak i onu koja je nastajala u starijim njegovim godinama, kasno poslije smrti njegova učitelja, mogu u ovoj radnji vidjeti, da je ta misao nastajala u očitom kontinuitetu, u povezanosti koja je bila karakteristična ne samo za prijelaz u naše stoljeće nego za filozofsku misao, koja je živjela u kontinuitetu i širokom rasponu našega kulturnoga življenja u toku završavanja prošloga i nastajanju prve polovice ovoga našega stoljeća. A ona je živjela ne samo u okvirima uže filozofske tematike nego i mnogih drugih kulturnih stremljenja i stvaranja toga istoga vremena. To nije bila jedino filozofska struja, pa je nalazimo i u književnoj i kulturnoj kritici, u etičkim ocjenama i shvaćanjima kao i estetskim refleksijama od borbe »starih« i »mladih« do svih nastalih »modernizama«, a nalazimo je prisutnu i kao antitezu u dijalozima, iz kojih su nastale teze, na kojima danas izgrađujemo

našu filozofiju. Oba ova kulturna stvaraoca i Marković i Bazala i sami su djelovali — a ne samo filozofskom misli utjecali — na različitim područjima kulturnoga stvaralaštva, što njihova djela očito pokazuju.

Pisac pak ove studije i sam kaže, da želi da Franju Markovića »prikaže kao ličnost, koja se s izvjesnoga filozofijskoga kruga misli obraća životu i kulturi hrvatskoga naroda i želi, da nekako utječe na njegov udes. I impresije ličnoga poznanstva kao i misli iznesene u razgovorima i nazori o prilikama u narodu i društvu bili su mi na ruku pri sastavu ovoga portreta.«

Upravo ostvarenje toga zadatka, koji je izvršio profesor Bazala, a koji predstavlja neponovljiv doživljaj o ovoj značajnoj ličnosti naše nedavne kulturne prošlosti, jest povod da mi tu raspravu u cjelini i bez dodatka ponovno dajemo javnosti.

Naša novija istraživanja o filozofskom djelu Franje Markovića sa ocjenom koja će nositi vrijednosna određenja sa suvremenog horizonta bit će objelodanjena u »Prilozima za istraživanje hrvatske filozofske baštine«, koje će izdavati Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu.

No ova studija prof. Bazale ostaje nezamjenljiv živi podatak o ovoj suvremenim generacijama posve nepoznatoj a tako značajnoj ličnosti. Ona će tu ličnost u širini njenog stvaralačkog raspona i dubini njenog utjecajnog značenja — nadamo se! — i današnjim generacijama približiti i jasno oživjeti te tako ostati značajan prilog povijesnom razvitku našega novog Mudroslovnoga odnosno danas Filozofskoga fakulteta, a time i našoj novijoj kulturnoj povijesti uopće.

V. Filipović

filozofijski portret franje markovića

I.

»Samoradinim istraživaocem mudrosti« — naziva sebe Sokrat po Ksenofontu. A znatnost njegova za povijest misaonoga razvoja ljudstva doista i jest u tom, što je uputio na to, da je spoznavanje čovjeku vječno traženje, nikad mirno posjedovanje: kao kroz maglu zablude, što se neprestano spušta na putove njegove, kroz strahotinje sumnje, što ga putem salijeću, kroz nesvijesne klance slutnjâ i mnijenjâ i kroz varave proplanke iluzijâ probija se ljudski duh do otvorenih vidika, i kad je na njima stao, odmiče mu cilj uspinjanja prema bježnom obzorju, nove mu se zapreke pred očima dižu, i put se njegov dulji u neizmjernost. Sokrat je zato odbacio hvastavo ime znaoca i zadovoljio se čednijim nazivom; tȁ bio je siromah čovjek, pa kako bi sebi umišljao, da posjeduje blago istine; ali težiti je htio za njim, pokazivati put k njemu, pomoći ga iznalaziti, vaditi ga iz zapuštene gromade — onako, kako je u zanatu svojem bio navikao iz neizgrađena kamena vabiti izrazite likove.

Pred sličnom se zadaćom našao Marković* kad mu je pri otvorenju sveučilišta bilo povjereno, da uvede

*) Uz štampana djela Markovićeva, naučna i pjesnička, služile su mi za ovu radnju i moje bilješke o njegovim predavanjima i bilješke, koliko sam ih poslije smrti njegove pribrao

filozofiju u naš kulturni život. U uvodnom predavanju k »Logici« (18 listopada 1875.) poredi on filozofiju s putničkom lađom, štono je ljudski um otiskuje u beskrajnoj pučini mislî, događajâ i pojavâ put uvi-

iz njegove ostave — s nakanom, da ga prikažem kao ličnost, koja se s izvjesnoga filozofijskoga kruga mislî obraća životu i kulturi hrvatskoga naroda i želi, da nekako utječe na njegov udes. I impresije ličnoga poznanstva kao i misli iznesene u razgovorima i nazori o prilikama u narodu i društvu bili su mi na ruku pri sastavu ovoga p o r t r e t a. Nije mi dakako bilo u prvome redu do toga, da podam sušti prikaz j e d n o g a naučnog sustava, kojega osnovi leže u Herbartovoj nauci i koji ni po sadržaju ni po metodi ne odvaja znatno od utrtih putova Herbartove škole, jer iako Marković, povodeći se za istaknutim pristašama ovoga smjera, od kojih osobite simpatije ima za Lotzea, pojedine nauke Herbartove modificira i gdjekad za nijansu ublažuje, uglavnom je ipak ostao i želio ostati vjeran Herbartu, te po sadržaju nauke ne zauzima u njegovoj školi izrazito samostalan položaj, kako ga je primjerice zauzeo Lotze. Ako se pak Marković gdjekada osvrće i na učenja mislilaca izvan Herbartove škole, onda su to uglavnom ili nauke, koje bar neposredno ne utječu odlučno na općeni nazor o svijetu i životu, ili su nauke, koje je Marković upravo sa stajališta Herbartove nauke podvrgavao kritici. Kako je Marković u svojim djelima Herbartovu nauku prihvatio, koliko je na njoj prema razvoju u školi Herbartovoj izmijenio, što je u svoj sustav mislî uzeo od drugih filozofa i kako, sve je to posao, koji može biti s čisto povjesno-naučnog stajališta znatan, i trebat će da ga izvrši onaj, tko se dade na to, da Markovićevu nauku prikaže po sadržajnoj strani. Za mene nije bio odlučan ovaj povjesno-naučni, nego povjesno-kulturni momenat prema razloženom shvaćanju u II. poglavlju ove radnje. Bila mi je nakana, da Markovića prikažem kao ličnost, koja izlazi iz jedne sredine, značajne za naš narodni život, i da pokažem, kako je ta ličnost stajala prema duhu vremena i prema težnjama našega naroda: s kakovim je intencijama stupio na katedru filozofiji, koju je zadaću namijenio filozofijskomu radu u nas uopće i kakovim je pogledima promatrao život naš. Sve to sačinjava duh filozofijskoga nastojanja njegova u naučnom, pjesničkom i ostalom radu njegovu. Do toga duha meni je napose bilo stalo i zato sam radnji dao ime portreta. Ne radi se dakle u njoj o samoj sustavnoj izgradnji nauke ni o izvorima sa stajališta povjesno-naučnog interesa, nego se radi više o tom, kako je — da tako kažem — Marković u valovitoj crti mislî i nazorâ izvjesne poglede naglasio i istakao. Ovo osobito naglašavanje pojedinih strana makar i ne samostalna naučnog sustava daje njegovu shvaćanju zasebno obilježje, i u njima se odrazuje temperamenat i karakter, pogled i želja, te čini, da se zastupnici istoga smjera međuso-

jek željno izgledane istine, dobrote i ljepote, a onda veli po prilici ovo: »I naš se narod dao za tim uzorima, za kojima ljudstvo kao za umnom svrhom teži. Otkad je čovjek saznao za se, pokoja nema van u

---

bno razlikuju. Težište i podvučene crte jednoga filozofijskoga sistema određuje se u svakoga prema njegovim ličnim naklonostima, te pokazujući, što se kome od njih činilo najznatnije i s kojih su točaka osobito upirali poglede na život, daje umovanju njihovu osobitu fizionomiju. Ni za Markovića nijesu sve strane sustava, kojemu se priklonio, bile jednako znatne, i u njegovu se radu ističu naklonosti za izvjesne tendencije više nego za druge, a moja je želja bila, da bi ove istaknute poglede i tendencije sabrao u jedan portret. Za tu mi svrhu nijesu mogle biti jednako znatne sve misli, koje čine dio filozofijskog sustava, a misli, koje su za postavljenu zadaću znatne, nijesu u svim djelima jednako istaknute; mnoge od njih čini se kao da su pored sustavnih izvođenja samo slučajno nabačene, a neke su — upravo zato, jer su izraz ličnoga odnošenja — u naučnom raspravljanju kadgod samo diskretno iznesene. A ipak su i ovakove misli za duh filozofijskog rada od veće znatnosti nego ostali materijal, i posve je drugo mjerilo za sabiranje njihovo nego ako se radi o naučnoj sustavnosti. Zato će se u ovoj radnji uzalud tražiti prikaz nekih nauka, iznesenih i u štampanim radnjama, ako one nijesu bile odlučne za prikaz ličnosti ili su u ovoj radnji uzete u obzir samo onako i onoliko, koliko je to tražila svrha radnje. Na izbor momenata i motivâ utjecao je dakako i lični dojam, što ga je Marković i kao učitelj i kao čovjek učinio na mene sama; što mi se dakle na Markovićevu shvaćanju života uopće činilo znatnim, od česti je određeno i mojim ličnim shvaćanjem i daje mi povoda, da prikazujući nazore njegove i sam ih u stanovitom pravcu uputim ili da ih prikažem u svijetlu, u kojem mogu biti pravo ocijenjeni i uvaženi. Neka se stoga ne traži u ovoj radnji p o t p u n p r i k a z p o j e d i n i h n a u k a sa stajališta jednoga naučnog sustava sa svim onim stvarnim i povjesnim utvrđenjima, koja pripadaju k tomu. Druga vremena ištu druge sadržaje i oblike, ali ako misli i djela ljudî prolaze, namisli i nastojanja ostaju, te mogu i s promijenjena stajališta biti priznanja vrijedna, upravo kako i na slici, kojoj boje izblijede ili tehnika zastari, lijepe crte ostaju nezatrte i uvijek simpatične. Uvjeren sam o tom, da će u ovom svijetlu i Markovićev rad naći pravu ocjenu i vrijednost svakako veću nego je m o ž e podati sam naučni sistem i da se upravo po prikazu, kakav je ovaj, ukazuje cjelovita slika jedne značajne ličnosti, koja nam je tako simpatična i vrijedna i u odijelu sustava, na kojega kroju i tkanini današnje vrijeme ne bi moglo naći ukusa.

ovom trudu, što mu ga zadaje ovo njegovo pregnuće za duhovnim uzorima. Poslije dvije tisuće godina, otkako se može brojiti svijesno nastojanje, još se ne dovi nitko, da bi skinuo zavjesu zagonetnoga kipa saidskoga, te bi svi umovi složno uskliknuli εὑρήκαμεν — našli smo potpunu istinu«. Pa ipak ono nije jenjalo. Ali čemu onda ta vječita težnja, kojoj nema ni konca ni kraja? Čemu ići u potragu za onim davnim krajem ideala istine, dobrote i krasote, a lađom ljudske misli, kad se njemu Kolumbo ne nahodi. To baš i jest mirni ponos ljudski, da ustrajno ide za cijelom istinom, ma da i zna, da je cijele dohvatiti ni obuhvatiti ne će. »Težnju za istinom daj meni, oče nebeski, istina sva samo je za tebe«. Tako veli umnik svjetskoga glasa Lessing, ponavljajući i nešto mijenjajući izreku, što je nalazimo već u jednom spisu sv. Augustina, crkvenoga oca, a prije novoplatonskoga filozofa. U jednom dijalogu sv. Augustina kaže Licencije: već traženje istine usrećuje nas, jer mudrost čovjeka, na kojoj se osniva sreća njegova, nije gotovo znanje istine, nego vječno i neumorno traženje njezino. Sv. Augustin ispravlja mnijenje Licencijevo, te uči, da nije još samo ovo traženje istine, nego tek posljedak truda toga, t.j. doznavanje istine mudrost i sreća čovjekova. Tim je izražena jezgra čovječnosti: rad, neprekidan rad za doznavanje istine, pomak neprestani k istini, to je život ljudski; mirovanje, ma i blaženičko, jest izvan dohvata ljudskoga.« A nije li Marković morao pitati i to, koju ulogu u prosvjetnom životu našega naroda ima da vrši filozofija i to nesamo kao »studium sapientiae« i »universitas scientiarum«, nego i »in sensu cosmico« — kao izraz dozrele, sebe svijesne kulturne misli? Nije li se to morao pitati baš u času, kad se osnivalo sveučilište? Marković je očito dobro

znao, što sveučilišta mogu značiti za narodnu prosvjetu kao rasadišta »naučne umjeće« (po Fichteu), kao osvjestilište kulturnih nastojanja, kao obrazovalište narodnoga bića. Anonimni pisac članka »Pogodin kao profesor« (u »Vijencu« 1877.), citirajući njemačkog historika Griesbacha, veli, da nije hvalisanje, ako njemačka sveučilišta ćute, da su najviše tomu pridonijela, što je njemački narod napokon upoznao svoju vrijednost i snagu, pa daje izraza mišljenju, da će i naše sveučilište, potičući volju za naučni rad i uzgajajući naraštaj umnih radnika, u narod naš »pretočiti ideje« i dovesti ga do spoznaje o svojoj vrijednosti i snazi. Možemo li držati, da Marković nije u onom času bio sebi potpuno svijestan velike zadaće, što je ima sveučilište da izvrši, i da mu nijesu na umu misli slične onima, što ih je držao pred očima Fichte, kad je spremajući osnovu za berlinsko sveučilište rekao: »Uviđavnost i svijest, da nam je dan čas, koji se ne vraća lako, ako ga propustimo ne okoristivši se njim, unosi u naše svjetovanje svetu ozbiljnost i pobožnost«?

A Marković je dobro znao i to, što ima da bude upravo filozofija našoj narodnoj težnji, kao što mu je bilo jasno, k a k o v a ona mora da bude. Filozofija, koja je imala da u v e d e hrvatski narod u kolo samosvijesnih naroda kulturnih, očito nije mogla biti takova, na kojoj će se izgladiti sve »filozofije«, recimo kao eklektična nauka Cousinova. Eklekticizam se javlja u svakom narodu vrlo kasno, kao pokušaj izmirenja, pošto se filozofijska svijest već okušala u različnim sustavima. Gdje narod pristupa k filozofijskom radu, ne na točki prirodnoga razvoja, nego po svijesnoj odluci, da steče misaonu orijentacija u prilikama kulturnoga života, tamo je prvi uslov filozofskog zanimanja, da odnjeguje k r i t i č k i d u h. Naučna težnja nalazi se pred golemim mnoštvom neobrađene građe, koju treba metodički određenim načinom obra-

diti, a naziranje na svijet i život nalazi se pred gomilom misli tradicijom predanih, u prilikama života slučajno zamišljenih, zgodno utvrđenih, međusobno ne prilagođenih, sakupljenih iz različitih vrela, savremenim prilikama često neprimjerenih — a sve to treba pročistiti, učvrstiti i srediti, da se poluči jasna orijentacija i određen pravac u kulturnom životu. Naučni i filozofski duh treba najprije uzgojiti, izvježbati i učiniti sposobnim, da u takovim prilikama uzmogne izvršiti zadaću, koja ga i čeka. Kritička filozofija Herbartova, i ne gledajući na to, da je i lično Markoviću pristajala, činila se podesnom, da u takim prilikama bude propedevtikom filozofijskoga duha u nas.

Pored te formalne vrsnoće na izbor su Markovićev utjecali i sadržajni motivi. Znanost je — veli on jednom — tkanina od poreda mislî, a cjelokupnost je znanosti, — reći bi, okruglo klupko od takovih tkanina savijeno. Osobito je znatno, koje se misli nalaze u središtu toga spleta; one su kao ognjište, na kojem se pomisli stječu, k njemu pritječu i od njega opet na sve strane pute. One čine »duševno sredotočje čovjeka«. Imamo li mi — i pojedinci i naš narod takovo »sredotočje« i kakovo je? O tom ovisi duševna struktura, vrsnoća, i ujedinjenost duševnosti, jedinstvenost mišljenja i težnja, pravac volje i rada, jednom riječi, svijest o našem položaju i zadaći u kulturnom životu i naša uloga u povijesti ljudstva. A Herbartova eto nauka daje Markoviću na ruku bez sumnje snažan argumenat, da potrebu takve orijentacije istakne. Duševni život po toj je nauci borba za održanje, borba za dušu, za neokrnjenost bića i slobodu očitovanja. Predodžbe su, kao nosioci svega duševnoga života, čini održanja. Slika je vrlo jasna i uvjerljiva: svijet se sastoji od mnogo jednostavnih, ali različnih bića, razlike se njihove sukob-

ljuju i pobijaju, slično kao opreke mislî; na te razlike odgovaraju bića predodžbama kao za otpor protiv pritiska — ako je pritisak jači od otpora, biće se nalazi u stanju trpnosti, ugrožena bitka; ako je naprotiv otpor jači od pritiska, biće istupa aktivno, afirmira se. Predodžbe su dakle, da se odredi stajalište prema okolini. Sudbina i slučaj ređaju ih u nizovima i rojevima, koji se međusobno sastavljaju u struje i saveze, što se različno sukobljuju. Nastaje šarena, od časa do časa promjenljiva slika njihovih kombinacija. U svakom se času križaju na drugoj točki, koja se prema tome pomiče u svijesti amo i tamo, te ovisi o razvoju svijesti, o snazi i spremnosti izvjesnih predodžbenih nizova, koliko će ona biti pomična ili utvrđena, da li će se »ja« više povoditi za nametnutim mu reakcijama ili će ih po premoći učvršćenih predodžbenih masa određivati, dajući im maha ili suzbijajući ih. Samosvijest je najviši oblik afirmacije, kad je »ja« sebi steklo i pridobilo određene, čvrsto povezane predodžbene nizove i rojeve, koji ga osiguravaju od slučajnih smetnja (perturbacija), od kolebljivosti i nestalna smjera, i daju mu mogućnost, da suzbije navalu časovitih nametljivih stanja tim, da ih zadrži u izvjesnoj udaljenosti od središta svijesti, koliko je potrebno, da ih upozna i da im onda dopusti ili uskrati pristup; onda se »ja« vidi i spoznaje gospodarom svojih akata, stvaraocem svoje sreće i sudbine. Samosvijest nije od iskona dana, nego nastaje s vremenom, stvara se po napredovanju u jedinstvenosti, sređenosti i suvislosti životnih očitovanja. Životni je zadatak pojedinca i historički poziv naroda, da se u razvoju svojem uzdigne do toga stanja, gdje svijest sebe zna kao »ja« i gdje kao »ja« zna, što hoće i kamo ide. U pojedinca se ovo »ja« izgrađuje ponajprije od osjetnih elemenata, te k njemu pripada i tijelo, u kasnijem razvoju ono se sve više sliježe na

duševni sadržaj — na pomisli, čuvstva i htijenje. Jednaki se razvoj mora uzeti i kod naroda: njegovo »ja« čini isprva samo plemenska pripadnost i obitavalište (»tvarna domovina«), onda njegova povijest i naposljetku njegovi ciljevi. I kakogod se pojedinačna svijest postepeno sve više ujedinjuje, dok u ličnosti ne postigne savršenstvo, tako i narod u kulturnom razvoju dobiva izrazito lice, kad steče svijest o sebi, upozna sile svoje i položaj svoj u kulturnom radu, ciljeve svoje i zadaću. Onda tek postaje historičkim faktorom, kad uspije, da dušu svoju unese u sve prilike života i u njima je, ostvarujući svoju ideju, izgradi. To je cilj kulture svakoga, pa i našega naroda.

Marković je bio duboko uvjeren o tom, da je jasna, živa i snažna svijest uvjet održanju i aktivnoj ulozi naroda u povijesti ljudstva. To ga potiče, da u novo otvorenom hramu nauke istakne potrebu njegovanja filozofijskog duha. Filozofija ima da postane ono »sredotočje«, u kojem se svi doživljaji sređuju u lijepu cjelovitu sliku svijeta i života i iz kojega će u sve prilike naroda, u sva kulturna očitovanja njegova — u znanost, umjetnost, u društveni i državni život, u ćudorednost i u vjersko uzdizanje neprekidno strujati žive snage. Filozofija je, kao osviješteni kulturni duh — ona inspiracija, koja ideale narodnoga bića oživljuje i upravlja k zajedničkom cilju, zajedno veže i vodi k napretku. Ona je oblikovna sila, koja kulturi naroda, izraženoj u objektivnim tvorbama umjetnosti i nauke, u društvenim i političkim odnošajima podaje osobit, karakterističan izgled. Kao izražaj samosviješti narodne ona je princip samotvornosti, po kojem narod postaje uračunljivim faktorom u društvu čovječanskom i aktivan suradnik u povijesti ljudstva. Tome se eto Marković nadao, to je želio: filozofija da bude kulturni pro-

gram narodne biti. Po filozofijskom duhu — veli on u uvodnom predavanju k »Logici« — i samo po njemu narod će biti stalan sjedilac na ovoj zemlji, koju haran naziva svojom domovinom. »Ne ćeš zadržati svoje domovine tvarne, ako nijesi stekao domovinu duhovnu: ova ti je jedini branik one.« Spremajući se na osvajanje toga svijeta najprije nam je izobraziti duh, uzgojiti ga na tuđoj filozofiji, ali nam jednako valja paziti, da se ne damo u jaram bilo kojega »inorodnoga« smjera. Svaki narod mora s vremenom stati na svoje noge i oteti se stranim utjecajima. Zahtjev narodne kulture, a u tom je sadržan i zahtjev filozofije narodne, nije samo stvar časti i ugleda, nego stvar narodnog karaktera. Filozofija stranih naroda neka bude kao dojilja, koja — ma i ne bila rođena majka — na noge postavlja narod, ali ga i duševno oslobađa. Uvjet je tomu, da se ne držimo samo jednoga naroda. Prosvjeti našoj nije se držati samo njemačke kulture, inače izgibosmo u pukom nasljedovanju, i klica samorodna, samosvojna usahnu. Ali su tu Englezi, Francuzi, sjeverni Slaveni, a prije svih stari Heleni, u kojih nam je crpsti okrepno piće na putu k istini, ljepoti i dobroti. Pomažući se tako bit će nam moguće, da strane utjecaje, u prvom redu njemačke, ublažimo toliko, te nam ne će iskvariti bivstvo, a s vremenom će naša žica toliko ojačati, da će se jasno razbirati u misaonoj slici svijeta i života, a i u samom će se životu naroda vidljivo pokazati. Tko osvoji sebi logiku misli, osvojit će sebi i logiku čina. To nas — veli — nuka, da se svom dušom damo na daleki put po pučini mislî, makar nam brod zapljuskuju valovi, oluje političke i društvene neprilike cjelokupnog naroda. I mi vojujemo boj za istinu, dobro i lijepo.

Moglo bi se činiti čudno, da je Marković, gdje se tako oštro opire njemačkomu utjecaju, pristao baš uz

jedan od sustavâ njemačkoga duha. No očito je taj prikor suzbila misao, koju je sam isticao, da Herbartova nauka ima mnogo srodnih crta s filozofijom engleskom (tako primjerice mehanika predodžbî da odgovara asocijativnoj psihologiji), neke je crte u njoj ublažio po drugim uzorima (tako formalizam logički prema Millovoj nauci) a povrh svega navraćao nauku Herbartovu na Leibnizove i Lotzeove misli. One su mu bile ujedno i zamjena za slavensku filozofiju, na koju se nije m o g a o pravo osvrtati. Filozofija je slavenska u ono doba bila pretežito pod utjecajem Schellingovim, Hegelovim ili pod utjecajem pozitivizma, što Markoviću nije pristajalo, koliko se pak povodila za Herbartom, kao na pr. u Češkoj (Dastich, Durdík), nije mu mogla podati osobitih poticaja ni pogleda. Leibniza je Marković držao otuđenim ogrankom slavenskoga roda, pa je u njegovoj nauci rado tražio i nalazio tonove nesatrte slavenske žice. S istih je razloga volio i Lotzea, rodom iz Budišina, gdje i danas ima slavenskoga življa. Naukama ove dvojice puštao je stoga često utjecaja na svoje misli, u uvjerenju, da tim popušta glasu srodne biti — slavenske. To uvjerenje može da bude i krivo, ali i onda ostaje vrijedno, kao želja, da se u kulturi našoj ostvari naše bivstvo — i kao dokaz, da je Marković ispravno uočio p r o b l e m n a š e b u d u ć n o s t i: hoćemo li da se održimo, onda nam valja raditi na tom, da se samorodna, dakako usavršena i oplemenjena snaga naša očituje u svim o b l i c i m a i tvorbama života. Malenim narodima to je tim potrebnije, što i daleko veći i kulturno bolje izgrađeni narodi osjećaju potrebu, da se od vremena do vremena o s v i j e s t e u p r a v c u s v o j e b i t i. Zanimljivo je baš u tom pogledu uputiti na to, kako se u isto vrijeme sličnim mislima bavio N i e t z s c h e. U djelu »Über die Zukunft unserer Bildungsanstal-

ten« obraća se on na sve one, koji osjećaju na sebi »iskvarenje njemačkoga duha« i poziva ih, da razmišljaju o uzgoju i obrazovanju, kako bi se po njemu odstranio »kozmopolitski agregat«, što se zove njemačkom kulturom. Sam ga drži »savremenim barbarstvom«, kako malo kasnije izvodi u »Unzeitgemässe Betrachtungen« (1873—1876). Od kulture traži, da bude j e d i n s t v o s t i l a u s v i m o č i t o v a n j i m a p o j e d i n o g a n a r o d a. Gdje toga jedinstva nema, gdje kulturni nagon nije dovoljno jak, da primljene utjecaje prevlada i prema sebi udesi, tamo život, kako je u ovom ovisan odovud, a u onom odonud, pruža sliku »kaotične zbrke stilova«. Nezavisno od Nietzschea iznio je u isto vrijeme Marković problem naše kulture, nazirući mu ispravno rješenje u osvještenju i okrepljenju vlastitoga bivstva i u očitovanju toga bivstva, u svemu, što narod snuje i radi, čim se bavi i u čemu se kreće.

Nije to i ne može biti posao jednoga dana. To je posao mnogih generacija, a tko pozna različne kulturne oblike u dušu, razumjet će, da se taj posao ne da u jednakoj mjeri provesti svuda, ali ne će sumnjati o tome, da nema ni jednoga očitovanja života, koje bi se smjelo oteti utjecaju bivstva. U svemu, što čovjek radi, treba da je on sam, a sve, što u narodu nastaje, treba da rođenom grudom odiše. Od oblikâ duševne kulture umjetnost je, čini se, najviše na dohvatu bivstvu, svakako više nego nauka, koja kao da traži nešto apstraktniju visinu. Filozofija je po prirodi svojoj od svih nauka najbliža umjetnosti po tom, što kao ars artium stvaralačkom sintezom zaokružuje i upotpunjuje spoznavanje iz pojedinih naučnih vrela u cjelovitu sliku i što postavljanjem vrijednosti previsuje samu scijentifičku funkciju. Filozofija je više od nauke, veli Nietzsche: po načinu je i po sredstvima naučna, ali po stvaranju i u ciljevima umjetnička.

To više joj je potrebna orijentacija prema korijenu, iz kojega niče. Marković je doduše filozofiju nastojao izgraditi na čisto racionalnim osnovima, ali je za orijentaciju njezinu na bivstvu podlogu dala Herbartova nauka o samosvijesti. Shvaćanje svijesti po koncentriranju oko »ja« u Herbartovoj je nauci nablizu prišlo aktualističkomu pomišljanju, no očito je sklonost k spiritualizmu nukala, da se tako dinamički zamišljeni sustav utvrdi na supstancijalnom osnovu, što ga reprezentira »d u š a«. Odnošaj toga osnova, »duše« prema »ja«-sustavu, nije posve jasan, napose teško se slaže ontologijska ukočenost duševnog reala s promjenljivošću stanja, a i s realnom povijesti duše, koju Marković zajedno s Lotzeom, a u opreci prema Herbartu, svakako traži. Bit će, da je motiv postavljanju takova supsistentnoga osnova bio taj, da bi se pribiranje, vrstanje i ređanje doživljaja nekako otelo empiričkoj slučajnosti i učvrstilo na temelju, koji će doživljajima podati nesamo zavičajnu pripadnost, nego i izvjesnu formu grupiranja (skolastički naziv za to bio bi »haecceitas«). Taj bi osnov imao dakle da zajamči osobit način organizovanja duševne građe, bio bi prema tome p r i n c i p i n d i v i d u a l i z a c i j e d u š e v n o g a ž i v o t a u k o n k r e t n o j s v i j e s t i. Po njemu biva, da u svakom »ja« ima i nešto k o r e n i t o uza sve ono s l u č a j n o, što nastaje po iskustvu i životnim prilikama. »Ja« se sastavlja od doživljaja, koji su od velike česti stvar slučajna položaja pojedinoga čovjeka u društvenom i kulturnom redu, te ovise mnogo o tom, kamo je koga namjera namjerila; ali u njemu se nalazi i j e z g r o v i t osnov, iz kojega, kao iz korijena i debla, koje se razvija, granato i lisnato stablo, proizlazi empiričko »ja«. Taj osnov dan je u temperamentu, u trajnom udešaju čuvstvenoga života, u zasebnom načinu imaginacije, u najvažnijim talentima, a ovisan je i o tjelesnoj kon-

stituciji i nasljeđu. Sve to čini, da »ja« nije samo kao posuda, u koju iz vanjskoga svijeta padaju misli, nego svijest svojim stanjima i sama izlazi u susret, na svoj ih način prima i sažima. Pri nastanku »ja« nije dakle čovjek samo pasivan promatralac izvanjskih utjecaja, već im pridonosi nešto iz svojega bića. Tu sposobnost idealistična je filozofija pretjerala. Prirodni je nazor, veli Marković u svojim predavanjima o psihologiji, skromniji: on traži samo malu točku slobode, te pretpostavljajući neko (— smije li se reći: predestinirano —) oruđe, to su prirođeni darovi, i neku sudbinu, to je prirodom dani položaj u svijetu i prilike, želi samo toliko snage nad utjecajima, da se onaj korijen lijepo razvije. Tako nalazi konačno, da je »ja« nekakav »sama sebe oblikujući i razvijajući nagon«, a jezgra je njegova u volji. »Ja sam onaj, koji hoće i čini« — rekao bi Maine de Birran, a slično uče Herbart, Volkmann i Lotze, koji je tu bio Markoviću provodičem.

U sociologijskom pogledu mogao bi se ovaj osnov kao skup tjelesnih i duševnih osobina nekoga naroda obuhvatiti pod pojmom rase. Ne treba utjecaj njegov na razvoj narodne kulture precijeniti, kako je učinio Gobineau, ne treba ga shvatiti ni kao nepromjenljivu prirodu (a sve su današnje rase po Le Bonu historičke), ali je uvijek potrebno voditi o njemu računa, da kulturni razvoj bude u pravcu narodne biti. Prava je kultura samo ona, koja je ucijepljena na zdrav korijen narodne individualnosti: jedino tu može da se razvije snažno, slobodno i usrdno. Nužna pretpostavka tomu jest, da onaj osnov bude dovoljno podražljiv, te ne bi postao nepristupan poticajima, elastičan, da promjenu prilika, u kojima narod živi, svojim očitovanjima prati, i osjetljiv, da tendencijama, što se u biću i žiću naroda pripravljaju, dade potrebnu rezonancu, ali u isti čas mora on biti i toliko

sabran, da utjecaje, što ih prima, omjeri o svoje zdravlje i o slobodu, toliko jak, da ih presvoji i presvojene sebi prisvoji. On mora biti trajan korektiv kulturnoga držanja i stvaranja u duhu vjernosti: napredan i konzervativan, pristupan razvoju, ali i postojan. Samo tako može narod u povjesnom tečaju održati svoj kulturni pravac i ostati sebi vjeran. Marković je dobro vidio, koliko je narodu našemu potrebno, da se ovako zamisli u svoje bivstvo — i u budućnost svoju.

Počevši od vremenâ renesanse veliki se evropski narodi razvijaju u narodnom pravcu, i to nesamo tako, da u kulturnim nastojanjima rješavaju problem svoje prirode, te sve više i potpunije na osobit način reprezentiraju ideju čovjeka i života ljudskoga. Povijest im je dala velikih ljudi, koji su ideal njihov u sebi utjelovili i plastički ga prikazali. Pjesnici, umjetnici i mislioci označili su im način mišljenja i života, razbistrili im svijest o položaju u svijetu i o zadaćama spojenima s tim položajem u krugu čovječanstva, što ih samo oni mogu riješiti i na svoj način. Tako se ti narodi dovinuše samosvijesti. Idejni sadržaj narodne priče i pjesme, životna mudrost, društveni i politički smisao, ukus i vjersko čuvstvo — sve to dozrelo je do nazora o svijetu i do reda životnoga svoje vrste. Na tekovinama antikne kulture i na zahtjevima savremenoga života razvila se vlastitost njihova, i lice im je zadobilo ozbiljan, muževan izgled. I u njihovu je razvoju bilo dakako plime i osjeke. Iza perioda snažnih pokreta nastala su i kod njih vremena klonulosti i zastoja, napredak zamijenio je mjestimice nazadak, ali sav taj različnim valovima uzburkani i različnim strujama ispresijecani tečaj kulturnoga života vodio je konačno ipak k jednomu istomu sve vidljivijemu cilju, k s t i l u ž i v o ta, u kojem je narod prikazao sebe, svoju dušu. Naš je narod blizu stajao samome vrelu modernoga života i bio je među prvima, koji su

crpli okrepe iz njega, ali mu nije bilo suđeno, da se uporedo s drugima razvija. Tečaj povjesnih prilika nije mu bio sklon. Stojeći pod utjecajem velikih svjetskih struja, koje su prolazile njegovim teritorijem i na njemu se ukrštavale, gotovo reći razapet između Rima i Bizanta, kršćanstva i islama, na udaru ekspanzivnim tendencijama, koje su išle od sjevera prema jugu i odovud prema istoku, narod je hrvatski bio povučen u vrtlog najtežih borba, izvrgnut pogibelji, da mu se otkidaju i pod tuđinsku vlast stavljaju dijelovi narodnoga tijela, prisiljen da kao u branič-kuli okuplja »ostatke ostataka slavnoga nekoć kraljevstva« i da izdrži navalu neprijateljskih sila. S najvećim se naporom tako borio protiv raskidanja, koje mu je prijetilo, sporo i mučno izgrađujući misao narodnog jedinstva, lagano razvijajući i ne bez golemih zapreka jedinstvo književnoga jezika i kulture. A i što je u tom pogledu stvorio naš narod, nije stvoreno pod okriljem moći ni uz potporu političkih sila, nego više oteto i osvojeno požrtvovnim nastojanjima pojedinih dijelova naroda, gradova, plemićskih porodica, »staleža i redova«, maloga građanstva, te nije neopravdano, što o tom Šenoa kaže, kad veli:

Sve, sve si stvori Hrvat sam:
Orača bijednog skromni plug
Sagradio je znanja hram.

Iz kulturne sposobnosti njegove ponikla su sva njegova nastojanja uz najnepovoljnije uslove, a povrh svega i u trajnoj pogibelji, da nedozrela, neosviještena i neojačana bit ne podlegne stranim utjecajima. Kud je tako morao voditi borbu za izvanjsko održanje, tud se morao jednako boriti, da u vrtlogu struja, što su prolazile bićem njegovim, ne propadne i duša. Iznevjeriti se bivstvu svojemu i tuđemu se duhu poklo-

niti znači propast za narod, i to ne manju, nego političko izdajstvo i nesloboda. U pjesmi »Zla kob« (1865.) pokušao je Marković sve to simbolički prikazati. Slaveni su pobijeni i tuđinski se nad njima diže stijeg, ali doklegod se oni osvojitelju ne priklone dušom, dotle i zbor vila povotkinja vijeća, da kako rod svoj izbavi. Ali kad Perunov »žrec« sam obori božanski kip, onda se vile skamene i sjajne dvore njihove zavije tama. Svećenik taj odmetnik je od svojega rođenoga duha, skamenjene vile i potamnjeli dvori i lutnja, na koju je nekoć Perun svojima zborio i što sada tuđinu čast odaje, prilika su ugasle, odrođene duše. Grijeh odmetništva ovoga kao teška kletva pada na poklonika tuđinskomu duhu i tjera ga na samoubivstvo, jer što je odmetnuće od svojega bivstva drugo nego samoubivstvo, — ali duša njegova živi, nesmirena, od svojih bogova prokleta, i živjet će, doklegod Slaven bude tuđi rob, »dok kamenim Labskim vilam smrtni san ne prođe«. Zato se onaj odmetnik muči, da skamenjene vile — rođeni duh — prizove k životu: »Danas slavskom rodu gradi izbavu i sreću, da ga brže kletva mine« ali »sjutra opet sve izdaje« — tako se teško kletva nevjere okajava. Povrijeđeni duh i obeznale snage narodne teško se prizivaju k sebi. To je zla kob odmetništva od duha svojega.

Marković p o z n a j e g e n e z u s a m o s v i j e s t i; a l i n e p o z n a j e g e n e z e s v i j e s t i: on predbacuje Wundtu, Spenceru, Ribotu i dr., što uzimaju tvar kao podlogu i kao začelo nesamo organskoga života, nego i psihičkih funkcija. Herbartova škola uopće oštro luči duševni princip od principa životnoga, te zazire od animizma upravo tako kao i od materijalizma. O ma kakovu pretvaranju fizičkih energija u psihičke ili razvoju psihičkoga života iz organskoga ni da čuje. Ne radi se tu samo o materijalističkoj teoriji ili o prikrivenom materijalizmu, kao

što je na pr. ne baš uspjela teorija transformacije energijâ Ostwaldova i Stumpfova, nego i o svakoj vitalističkoj teoriji, pa bila ona i idealistična, ako je i malo sumnjiva s namjere, da želi opreku duha i tvari makar samo ublažiti, a nekmoli da je i premosti. Pred ovako strogim čuvarom neporedivosti psihičkih stanja s fizičkima i životnima sumnjiva je i misao, da se duševni princip, ma i u potpunoj osebujnosti svojoj pojavljuje kraj savršenije, istančanije strukture tvari, premda ne bi moguće bilo pomisliti postepeni razvoj od prirode k duhu i duh kao »osvjestilište prirode« tako, da su to dvije potencije, kojih očitovanje iziskuje nejednake uslove, pa se javljaju najprije pojave tvarne, a kad one zadobiju izvjesnu strukturu, onda se tek očituje princip duha, ne iz one strukture, nego kao osobit u svjetskom redu osnovan način bitka. Ali ni ta se misao ne prihvaća i, usprkos redukciji tvarne i duševne pojavnosti na reale, uzima se, da je svijet sastavljen od dvije vrste bića: jednih, kojih se bitak sastoji jedino u samoodržanju — to su tvarni, zauvijek slijepi reali, koji nikad ne progledavaju, i drugih, koji ovo svoje održanje i predočuju, duševnim okom promatraju. Ovaj dualizam bića posljedak je iskustva, koje nikako ne može da se prevlada. Redukcija na materijalne atome odbija se kao naprosto nemoguća, ali i misao, da bi svi atomi makar i neznatnom tamnom svijesti bili obdareni kao u Leibniza, po Markoviću je pretjerana; najviše se može tvrditi, da je zazbiljnost bliža duševnomu principu nego tvarnomu. Tako dakle ostaju tvar i duh rastavljeni nepremostivim jazom. Saobraćaj između oba principa ne drži se uza sve to za nemoguć, jer kašto jedan tvarni atom svojom kvalitetom utječe na samoodržanje drugoga, tako i skup tvarnih atoma u u duševnom atomu izaziva reakciju u svrhu samoodržanja, samo s tom razlikom, da duševni real za te

reakcije zna, t.j. ima svijest o njima. Marković ne voli po Hegelu reći, da se *priroda* ma gdje osvješćuje. Uzalud je: priroda kao prostorno-mehanički sistem ne može nikada zadobiti svijest i kad ne bi bilo u svijetu duša, koje od iskona imadu svijest, onda svijet nikad ne bi progledao i sva bi borba reala za samoodržanjem zauvijek ostala slijepa igra. Ovako pak reali od iskona duševni stvaraju svijest, i ovo se stanje ne da izvesti ni iz kakvih tvarnih uslova. Zato *i nema razvoja od prirode k duhu*: ondje je mehanizam, ovdje svrhovitost, ondje besvijesno gibanje, ovdje svijesno htijenje. Ima razvoj u prirodi, ima i postepeno usavršavanje svijesti u samoodržanju duševnoga reala, ali nema prijelaza iz jednoga carstva u drugo. Vasiona nije — kao po Hegelu — veliko biće, koje u čovjeku dolazi do svijesti o sebi. *Svijet je u biti svojoj razdvojen*: priroda je nosilica samo tvarnih pojava, a u njoj razasute duševne monade nosioci su svijesnih i gledaoci tvarnih i duševnih pojava. I koliko je u Hegelovoj ili Schellingovoj nauci simpatična misao, da svijet napreduje prema duhu, da ideja probija kroza tvar, toliko je ovdje simpatična misao, da se duševni reali — ili monade nastoje u prostorno-mehaničkom sustavu nesamo održati, nego i razviti te prema silovitim navalama mehaničkoga tijeka zadobiti slobodu ravnovjesja i vlastite inicijative. Pa ne mogu li se po toj nauci iz nesvijesnoga krila prirode roditi nove duševne energije, ne može li se svijest razliti po toj tvari, moguće je, da svijest *intenzivno* raste: duševni reali imadu sposobnost svijesti, ali samu svijest treba da izgrade. Duh nije dan gotov, nego kao cilj postavljen i ličnost — taj savršeni oblik svijesnoga života — leži pred nama kao ideal, kojega ostvarenje naša je životna zadaća. O ispunjenju te zadaće ovisi nesamo vrijednost naša, nego i pravo na eksistenciju

u carstvu duha. Po ovakvim pogledima — više naznačenima, nego izvedenima — Marković se približava Fichteovu etičkomu idealizmu; nesamo po tom, što ima pred očima isti cilj, na koji hoće da uputi, naime na izgradnju najprije pojedinih rođenoj grudi vjernih ličnosti, a onda i na izgradnju skupne svijesti prema krvi narodnoj, — nego i po tom, što ga isti put vodi k tome. Kultura mu je, kao i Fichteu, gospodstvo uma u izvanjskim (objektivno-socijalnim) i unutrašnjim (subjektivno-individualnim) prilikama života. Filozofija je obojici putokaz k ovome cilju.

II.

Osvještenje narodne biti ište, da se orijentacija kulturnoga rada provede i u pravcu p r e m a p r o š l o s t i, a taj je pravac dan po prirodi svijesnoga života sama. Svijest ide za suvislošću i za jedinstvenošću u nastojanju, da odoli razornoj sili bivanja, koji joj zbog promjene stanja i raznolikosti prijeti rastresenjem i omaglicom, pače i onesvješćenjem. Ovaj otpor izvršuje se na dva načina, i to tako, da se sadržaji po mogućnosti sljubljuju, udružuju i vrstaju, a što ne podnosi sinteze, da se razvije u sukcesivan niz, pri čemu se i pojedini momenti onih nizova opet mogu vezati u suvisle cjeline. Što nema mjesta u uzanom »prostoru« svijesti, to se razvija u vremenskom tijeku. Indijski mudrac neki poredi svijest s vremenom, veleći: ja nijesam u vremenu, već sam vrijeme samo. Možda je pri tom pomišljao samo na tečaj stanja (temps-longeur po Bergsonu), ali nije nemoguće, da je svijest, — što bi bilo svakako opravdanije — shvaćao kao neposredno doživljavanje vremena (temps-inventeur po Bergsonu), gdje prošlost živi u

sadašnjosti, a ova opet teži prema budućnosti. Razvita svijest nije doista samo strujanje stanja; nije samo odmicanje njihovo iz sadašnjosti u prošlost, nego i ujedinjavanje prošlosti i budućnosti u sadašnjosti. U sadašnjem momentu razvite svijesti znadu se splinuti minuli doživljaji, uspomene i udariti joj pravac put očekivane, nadom osvijetljene ili bojažljivo izgledane budućnosti. Za niže se oblike svijesti mora (bez obzira na način vezanja) uzeti i manja mjera jedinstvenosti i suvislosti. Kod nižih se bića duševni život iscrpljuje u pojedinim isprekidanim svjetlicama, u raspršenim sijavicama ili tek fragmentarnim svezama. Još za primitivna čovjeka, pa i za dijete, opravdano držimo, da se više povode za časom, da posve u njemu žive i s njim se mijenjaju, prelazeći od momenta k momentu, jedva ili bar u prilično slaboj mjeri vežući doživljaje svoje u jedan život. Samo kulturan čovjek je čovjek povijesti. Tijek njegovih misli ide drukčijim načinom nego u djeteta ili u čovjeka prirode. Pred ovim posljednjim ređaju se slike, doživljaji nastaju i prolaze, padajući — i ako ne svi, a ono velikim dijelom — u bezdan zaboravi; sadašnjost mu neprestano odmiče u prošlost, dajući mjesta novoj sadašnjosti. Svijest je njegova slična onoj, što bi je imao motrilac na obali, koji bi zurio u rijeku: valovi odmiču, voda se ljeska i zapljuskuje na obale, ali on ne vidi rijeke nego kud mu oko dosiže. Svijest kulturna čovjeka ima gotovo suprotan pravac. Pred njom se sadašnjost ne gubi naprosto u prošlost, već se prošlost sveđer obnavlja u sadašnjosti, a kaošto prošlost ne gine, nego dalje živi i ostavlja svoj trag, tako i sadašnjost teži k budućnosti. Kulturan je čovjek kao putnik, koji ide prema beskonačno daleku izvoru rijeke, uz put vidi nove krajeve, blaži svoje oko i dušu novim krasotama, novi mu se vidici otvaraju, ali on drži i prijašnje

utiske, te ih spaja u jedan niz, koji se plete od prošlosti prema budućnosti, dok zbivanje odmiče u prošlost. Nije neopravdano, kad Bergson po ovoj sposobnosti, koja stvara ovakvo neposredno doživljavanje povijesti, i samu svijest zove pamćenjem, a sigurno je, da bez pamćenja ne bi bilo kulturna života. Kontinuitet svijesna života traži tako orijentaciju prema prošlosti, a bit će sigurno momenata, gdje je ovakova orijentacija osobito znatna. Nijesu to samo oni momenti, kad se kulturni život nakon prolazna zastranjenja, orijentirajući se na prošlosti, vraća na svoj pravac, da u daljem razvoju održi tangentu smjera, nego to biva i onda, kad se prekinuta nit svezuje i kulturni rad opet započinje. Povjesna je orijentacija prvi osnov ovome započinjanju, a u zgodnim prilikama bit će i putokaz, kojim pravcem treba da krene započeti rad. Znanost povjesne orijentacije preporoditelji su naši gotovo nesvijesno shvatili: Gaj oživljuje tradiciju, Kukuljević traži stare pisce i prevraća po historiji, a Demeter gradi most od tadašnje Ilirije do rimskoga Ilirika. U tim je pogledima, kako znamo, štošta krivo sa stajališta povjesne nauke, ali se i ne radi o historijskoj istini samoj, nego o historijskoj vezi, a za postavljanje takove veze dobro dolazi i priča, fantazija, pa i iluzija, da svijesnome životu, koji mora imati historiju, ovu — ako je nema — za prvi početak stvori. I Marković je stupio u naš kulturni život na jednoj točki, gdje je trebalo posredovati. Mjesto ovo u kulturnom životu našem određuje mu i pogled: on ne smaže vremena ni snage, da poda samostalno izgrađen lični nazor o svijetu i životu, već se žuri sabrati kulturne niti iz prošlosti, pretkiva ih savremenim mislima, i udara prve osnove, prepuštajući kasnijim pokoljenjima dalje izgrađivanje. Otvorenje sveučilišta uz osnutak Akademije značilo je po-

četak naučnoga rada našega, i dok je tako ugarena njiva nauke čekala novo sjeme, Marković se ogledava u prošlosti i kao rođeni aristokrat traži u njoj putni list, kojim će narod svoj uvesti u kolo prosvijetljenih naroda. Evo što on o tom kaže u svojem rektorskom govoru »Filozofijske struke pisci hrvatskoga roda onkraj Velebita u stoljećih XV.—XVIII.«:

»Nam danas, dočim iz nova počimamo filozofijsku radnju hrvatskoga naroda, podaju nacrtani prošlovjekovni naši prekovelebitski filozofijski pisci krasnu zadaću. Dosada kao da ni ne postoje za nas; pridobijmo ih za nas! Uporabimo Kantovu misao, da su na svijetu osobito dva uzvišena predmeta: dobra volja i zvjezdano nebo. Vele, da neke zvijezde, prije davnih vremena utrnule, danas ljudem svijetle. Oni naši stari pisci ne samo da su davno utrnuli životom, nego njihovo duševno svijetlo ni ne dopire do nas. A samo do nas je, da dopre: napnimo našu volju, izoštrimo naš vid i obratimo ga k njim, i dogledat ćemo ih: iz prošlosti našega naroda znanstvene, tobož tamne, prosinut će nam Kantov drugi (u duševnom shvaćanju) uzvišeni predmet, ako i ne sjajem prvih veličina, ali bar ipak svijetlom. Za sada rad onih naših starih pisaca tako malo postoji, da niti djela njihova — koja bi sastavljala doduše malu, ali za nas pristojnu filozofijsku knjižnicu — nemamo ovdje u našem prosvjetnom središtu, osim jedno desetak njih, nego ih moramo iz svega tuđega svijeta tek tražiti i pobirati, moramo reći bi poput Medejina oca colligere dissecta et disiecta membra. No ovo pribiranje nema se obaviti samo u tvarnom, nego i u duševnom smislu. Mislim onih pisaca, zaodjenutim — po tadanjem običaju — u staro tuđe ruho, podavati valja nov, narodni glas: onda će tek njihov rad oživjeti, jer će onda tek moći unići u organizam duševne sku-

posti narodne, onda će tek njihove misli prestati biti dissecta et disiecta membra. Nema za čovjekoljuba utješnijega i rekao bih uzvišenijega pojava no što je: *nastajanje skupne duševne i radne osobitosti, nastajanje skupno duševno i radno ujedinjenog organizma od individualnih pojedinaka.* A u takvome skupnom organizmu imadu misli, filozofijske misli, koje teže za spoznajom istine i za postavljanjem visokih ideala umjetničkom tvorenju i etičkom činjenju i vjerskom upokojivanju ljudskom, takove misli imadu u ukupnom ljudskom organizmu, u narodu, sličnu zadaću onoj, koju imadu živci u živom pojedinku. Motreći životinjstvo od najnižih do najviših vrsti, nalazimo postepenost i raščlanjenosti i ujedinjenosti živčevlja; najniže životinje jesu kao puki agregati samostalno životinjih, a slabo živčatih pojedinaka bez ujedinjenosti živčane; što je savršenija vrst radom i tobožpsihičnim ili pravopsihičnim svijesnim životom, to ima više razvijeno i raščlanjeno i ujedinjeno živčevlje. Prosvjetna povijest, mislim, pokazuje tomu bezdvojbenu analogiju spoznajnoga i etičkoga, te što su ovome praktične posljedice, svakoga razvitka, u skupnih organizmih ljudskih, u narodih. *Za stvaranje skupne narodne duševne osobnosti naše pridonijet će svaki svoj dijelak i misli naših starih filozofijskih pisaca, kad ih proučimo i narodnome životu pripojimo*; u osami svojoj s tuđinskim glasom iz rodne zemlje, slabo su ovi poslužili tuđemu svijetu, koji je imao i ima obilje velikih radnika svojih, a u svojoj zemlji dosad malo su poslužili te u ograničenom opsegu i glede trajnosti i glede opsežnosti svojega uticaja. No odsada nam, pošto ih izučimo i narodnim glasom oživimo, koristit

će mnogo: s njimi ćemo upoznavati Platona, Aristotela i Plotina, s njimi krasno doba talijanske i opće evropske renaissance, s njimi ćemo stupiti u izvišeni hram umlja svjetskoga — ne doduše kao već domaći, no premda kao kasne pridošlice to bar s časnim putnim listom iz dobe duševnog preporoda Evrope. Kako su stari dalmatinski, poglavito dubrovački hrvatski pisci, kad su ovdje kod nas prije četrdesetak godina iz zaboravi iznašani na svijet, pobuđivali razvitak naše nove književnosti uopće, tako mogu poslužiti oni stari prekovelebitski filosofi za razvitak naše nove radnje u filosofijskim naukama. Korist će s vremenom biti mnogovrsna; prema Millovim riječima u uvodu njegove slavne logike može se kazati: tko je usvojio logiku misli, toga će biti i logika čina, a nema dvojbe, da samo onaj narod, koji si je stekao domovinu misli, prisvojio je sebi čvrsto i svoju tvarnu domovinu.«

No od prošlosti same se ne živi, i obraćanje k njoj može bit od koristi samo toliko, koliko nasporuje stvaranje narodne ličnosti: ne kao san o minulim vremenima, nego kao okrepa i uporište sadašnjem radu. Ima — veli Nietzsche pravo — izvjestan stupanj budnosti, to jest historijskoga smisla, pri kojem život strada i propada, bio to život pojedinca, naroda ili čitave jedne kulture. I ako čovjek postaje čovjekom upravo po »historijskom smislu«, ima izvjesna točka, gdje je potrebito zaboraviti prošlost, da ona ne bude kao lanac, što sapinje hod, da ne bude teret ili pače grobar sadašnjosti. Da se odredi točka, gdje treba da pamćenje popusti i dade mjesta zaboravljanju, potrebno je svijest promatrati nesamo kao jedan postrance i zaporedo suvisli niz doživljajâ, nego je treba promatrati i po dubini i po žilavosti; onda se može reći, da ona točka ovisi o plastičnoj sna-

zi čovjeka, naroda ili kulture, t.j. o snazi, kojom svijest samoniklo stvara, prošlo i strano sebi utjelovljuje, rane vida, izgubljeno naknađuje i razbite oblike iz sebe ponovno oblikuje. Prirodu osobito snažnu mogli bismo prepoznati po tom, što za nju nema granicâ historijskome smislu, te bi se on prekomjerno širio po djelovanju: sve prošlo, vlastito i tuđe ovakova bi priroda sebi privukla i u svoju krv pretvorila, a što ne može da svlada, to ona umije da zaboravi. Smisao je ovih Nietzscheovih riječi, da je za kulturan život potrebno oživljavati (pamćenje) kao i prevladavati (zaboravljanje). Sve historijsko ima vrijednost za život samo toliko, koliko nam pomaže snaći se u sadašnjosti, uzdržati se u njoj; naš interes na prošlosti nije po tom, što je bila, nego po tom, koliko u njoj ima hrane i poticaja za život. Bistroća, mirna savjest, vedro djelo, pouzdanje u ono, što će doći — sve to ovisi kod pojedinca i kod naroda o tom, da u pravo vrijeme znadu zaboraviti, kao što i sjetiti se u pravo vrijeme, da sigurnim instinktom umiju pogoditi, kad je potrebno osjećati historijski, a kad nehistorijski. Vrijednost historije za život sastoji se u tome, koliko se s nje u sadašnjost slijeva svijetla, topline, poticaja, zanosa. Kao nauka, idući naprosto za spoznavanjem onoga, što je bilo, povijest je životu protivna; samo koliko podnosi, da se pretvori u umjetnost, toliko može životne sile podržavati ili pače buditi. Ta je misao izražena i u Goetheovim riječima: »Što od povijesti najbolje imamo, to je zanos, što ga budi«.

Kao estetik, kao kritik i kao pjesnik Marković je povijesti namjenjivao ovu zadaću. Ne dirajući u pravo povijesti kao nauke, da traži objektivnu istinu (to je čisto teoretski interes) postavlja on pitanje, koju vrijednost ima povijest za život. Posve je prirodno,

da ga onda ne zanima objektivan događaj sam, nego vrijednost, koja je u njemu izražena ili koja se njime dade simbolizirati. Za nj nema povjesna događaja bez ideje, nema ga, u kojem ne bi bila prikazana, ili se ne bi u njemu dala prikazati neka misao ili težnja, u kojem ne bi bio ma s koje mu drago strane osvijetljen ili se ne bi dao osvijetliti udes ljudski, cilj života. Svaki povjesni događaj stoji pred njim kao faktični ili mogući zastupnik jedne životne vrijednosti. Izbor povjesne građe i njihova sinteza zbiva se prema ovim vrednosnim gledištima, a uzme li se, da je filozofijska nauka o vrednotama etika, može se reći, da je — etika spoznajna kritika prošlosti, što vrijedi za povjesnu svijest ili povjesni osjećaj u odnošaju prema životu, bez obzira na to, vrijedi li, kako bi to htio Windelband, i za povijest kao nauku. Ovakvo vrednosno promatranje povjesnih događaja traži već A r i s t o t e l, kad veli, da nije zadaća poezije prikazati ono, što se dogodilo, nego ono, što se moglo ili imalo dogoditi; zato mu je poezija filozofičnija od objektivne povijesti i nauke o njoj. Tu misao prihvaća i Marković u svojoj »Estetici«, i prije toga ju je već primjenjivao u kazališnim kritikama, s njom vješto operira u »Estetskoj ocjeni Gundulićeva Osmana«, a u ocjeni Bogovićeva »Matije Gupca« upravo je pregnantno izrečena. Povjesni je, veli, događaj ove drame takav, te se čini, da je povijest sama napisala gotovu tragediju, a pjesnik ju je trebao prepisati. »A ipak nije tako, i kao što svaki zna, tko je razmišljao o odnošaju umjetničke tvorbe prema povjesnome gradivu, nije ni u jednoj prilici tako, da bi umjetnik mogao samo prepisati, prerisati samo djelo povjesnice. Mnogo mu je posla, dok pretvori realnost u ljepotu, događaj u dramatičan i tragičan, jedinstven čin. Mnogu mora povjesnu crtu ublažiti ili pače ispustiti, mnogu, koje nije ni bilo, ili je posve izblijedjela,

sam iz svoje divinacije dometnuti, mnoge premetnuti, a sve ih udesiti u skladan savez, svima iz svoje duše posve iznova podati duha, srca, strasti silne i boli silne i sve to rasvijetliti clair-obscurom svoga dubokog ćućenja općene tragike ljudske.« A čemu sve to? Da se što bolje izreče ideja po onom povjesnom događaju. Zato Marković i prigovara Bogoviću, što na zgodnom mjestu nije dao mjesta »političkim aluzijama«, koje bi, makar ih deset crvenila prebrisalo, ipak ostale istinite, jer bi njihov smisao obuhvaćao osam stotina godinâ udesa hrvatskoga naroda. I to mu prigovara, što u posljednjem prizoru nije razvezao usta Gupcu, kad ide na smrt. Gubec je dužan, a i srce ga goni, kazati zadnju svoju: oproštajnu, tješiteljnu, idealnu, pobjednu. Kad bi Gubec u taj čas očitovao pobjednu dušu svoju, grozni bi prizor prešao u uzvišeni, a to bi i gledaoca uznijelo i zanijelo. S Gupčeve bi se lomače u njegovu dušu prebacio sijev ideala. U ocjeni Preradovićevih pjesama uzdiže on pjesnika hvalom kao Arhimeda domoljublja, što je tražeći točku, s koje bi se mogao pokrenuti naš narod, pa ne nalazeći je ni u povijesti sveopćoj, mnogim trovom napunjenoj, ni u svojstvima naroda svoga, nesložna i nemarom te mnogim moralnim zlom zaražena, — što je tu točku našao u narodnoj vjeri u Kraljevića Marka. Ako je sve narodu propalo, ako je razdrobljeno na sijaset mrvicâ: jedna nam je spasonosna velika misao ostala, koja prosijeva kroz život svega naroda po svim mu stranama, misao, da će ustati Kraljević Marko. To je pravi način, kako može prošlost — pričama ili zbiljska — oplodno djelovati u sadašnjosti. Kao pjesnik, Marković se i sam kreće u prošlosti, te u priči, što se oko nje vije, i u istini, što se zbila, traži prikaz idejâ i ideala, koje bi želio u duši narodnoj razbuditi i na kojih bi ostvarenje želio potaknuti. To je prošlost projicirana u budućnost kao zbilja, što treba da na-

stane. Plastičnošću svojom ovakvi događaji narodnoj svijesti jasnije govore od učenih djela, te nije neopravdana tvrdnja, da su za razvoj duše narodne, shvate li svoju kulturnu misiju pravo, pjesnici više učinili nego naučnjaci. To može dakako učiniti samo poezija i umjetnost, koja je »filozofičnija« od historije, jer samo takova može ocrtati život, kakav bi bilo vrijedno živjeti, može razbuditi i osvijestiti narodne sile i podati snage za ostvarenje postavljenih ciljeva. Takova umjetnost stvara život, izgrađuje kulturni cilj, razvija duh naroda i njegove poglede na svijet. Nekoć su pjesnici i bili učitelji, umjetnici i svećenici svoga naroda: oni to i danas mogu biti, prema tome, koliko je umjetnost njihova filozofijska (u gornjem smislu), koliko naime rasijane misli i težnje narodne duše sređuje i stvara jaku suvislu svijest, koja zna, što hoće, koliko razvija narodnu bit, koliko prošlošću osvjetljuje budućnost naroda, te ga čini sposobnim, da izvrši zadaću svoje sadašnjosti i ujedno da potomstvu utre put napretka.

III.

Orijentacija u pravcu prema bivstvu (u dubini) i prema prošlosti (na tijek), na svakom koraku upućuje i na sadašnjost. Skup savremenih poticaja i potreba neosporno je važan kulturno-historijski faktor, koji u bivstvo unosi momenat naprednosti, a u refleks prošlosti momenat aktuelnosti. Ali određenje njegove vrijednosti, koliko već nije uvjetovano vjernošću prema bivstvu i održanjem historičkoga smjera, ište povrh toga i orijentaciju prema cilju (na uspon). Momenat i njegov nosilac, pojedinac, dobivaju kul-

turno-historičku znanost po odnošaju k cjelini života i k ideji, u pravcu koje se on razvija. Bez toga odnošaja momenat (sadašnjost) bio bi elementom disipacije (rastresenosti), a individualnost bila bi po izolaciji naprosto rastvoran faktor. Nerazvita svijest živi u sadašnjosti i gubi se posve u njoj. Život njezin nalik je na isprekidani niz, u kojem pojedini momenti stoje svaki za se, rijetko kada kao očitovanja jedne opsežne potrebe, koja bi obuhvatala veći razmak života ili čitav život. I razvita svijest živi u sadašnjosti, ali ne da u njoj utone, već da se s cijelom prošlosti svojom i predvidljivom budućnosti slije u nju i da tako u momentu sadašnjosti reagira, koliko je moguće, s čitavim životom. U svakom pojedinom djelu čovjekovu — to je tendencija kulturnoga života — ima da se odrazi sve, što čovjek može da dade, sva sabranost njegova bića, svako djelo treba da je prevladanje i vremena i uzine časovite svijesti. Takav je (po Weiningeru) kulturni život. Po njemu se sadašnjost uzdiže nad prolaznost časa i dovija nadvremenskoj važnosti. Momenat je kulturno-historijski važan, koliko je izraz životne cjeline (totaliteta). A pojedinac? Mogli bismo ga zamisliti kao sustav od mnogo koordinata i te koordinate predočiti kao točke u višedimenzionalnom prostoru; projiciramo li ove točke na jednu točku u ravnini, onda će nam se razvoj njihov od momenta x do momenta y ukazati kao nekakva krivulja. Razvoj drugoga čovjeka predočen bi bio krivuljom, koja bi nešto odvajala od one, i to poradi individualne kombinacije koordinatâ njegova sustava. I tako bi bilo kod svakoga čovjeka drukčije. Vrijednost pak svih onih krivulja ovisila bi o tom, koliko se one primiču optimalnomu razvoju prikazanom u krivulji intersubjektivnoga sustava koordinatâ. Po odnosu na takav idealni sustav dobiva princip individualnosti nesamo

socijativan karakter, nego i značenje superindividualne reprezentacije. Zahtjev optimalnoga razvoja uklanja pogibelj izolacije, unosi u individualni život zajedničku tendenciju i čini ga eminentnim izrazom te tendencije. Vrijednost se individua ne sastoji u tom, da je jedin i sam, nego u tom, da li je osobit. Kulturno-historijski važan je dakle individualitet po tom, što je i koliko je pojedinac reprezentant naroda, a narod, što je i koliko je reprezentant čovječanstva.

Kulturna teorija opravdano stavlja časovitu subjektivnost u odnos k cjelini, a konkretnu individualnost u odnos k ideji. Vrijednost sadašnjosti ne može se odrediti po principu senzacije ni vrijednost individualnosti po principu kurioziteta. Stvaralačka sila pojedinca, i u momentu sadašnjosti pravo se određuje jedino prema tome, koliko u najboljoj elevaciji daje izražaja životu, sastavljenu od mnoštva momenata i nošenu od mnoštva pojedinaca. Pa iako se uzme, da ljudstvo napreduje više po trzajima genijalnih pojedinaca, samoniklima ili pripravljenima u muci i željenju više generacijâ, djelo njihovo ima vrijednost tek po tom, što na osobit način prikazuje ideju života, otvora nove vidike, obogaćuje sadržaj, određuje vrijedne ciljeve ljudskomu nastojanju. Ne može se prema tome bez ograničenja tvrditi, da je čovjek, a osobito velik duh, naprosto dijete svojega doba. I običan se čovjek osjeća ponukanim da se kadgod otme pritisku okoline, a veliki ljudi tu potrebu još i više osjećaju. Tragika je velika čovjeka po Nietzscheu u tom što osjećajući se djetetom svojega doba pati na njegovim slaboćama i teži, da izađe iz njega; u tom se upravo vidi ona tendencija, prema optimalnom razvoju. I on dolazi u spor s težnjama i mišljenjem svoje okoline i savremena duha, što je naoko besmislen borac protiv sama sebe. Uistinu bori se on protiv

onoga, što smeta, da bude velik, da se dovine samosvijesti i slobode. Njegovo je neprijateljstvo upereno protiv svega, što se u savremenim prilikama krivo pridružilo njegovu nesavremenomu bivstvu (gegen die falsch Anlötung des Zeitgemässen an sein Unzeitgemässes). Orijentiran na bivstvu i na prošlosti, a u pojedincu i u savremenom krugu koncentrirani, dobivaju poticaji života po takovu odnošenju zamah prema neizmjernosti. Život ljudski ima po Euckenu vrijednost tek onda, kad se usidri u univerzalnom duhovnom životu, ako se pojedinačni motivi i časovite tendencije uvrste u cjelinu života i na njoj se konačno orijentiraju. No ako je tako, onda je opet smisao, univerzalni duh, zajednička ideja, izrazilo se to već kako komu drago, nazočan (prezentan) u svakom pojedincu i u svakom času života, koliko je kulturni napor uspio. Čovjek ima toliko duše, koliko je sebi predobio. Osvajanje ovo mora svako za se da izvrši. Individualnosti ostaju nesamo neporušene, nego upravo nužne. Ali po zajedničkoj točki upiranja struji kroz sve jedan smisao. Nastojanja će se pojedinaca razlikovati, ali se ne mogu naprosto razilaziti, jer ih onaj smisao upravlja na jednu zajedničku točku koncentracije. Po tom konvergentnom duhu i pored razlike momenta može da nastane jedan život, pored razlikâ pojedinaca jedan narodni osjećaj, i pored razlikâ naroda jedan ljudski smisao. Zajednička intencija ostavlja tako i momenat kao momenat i pojedinca kao pojedinca i narod kao zasebno biće, a ipak ih veže i ujedinjuje — kao ono po Leibnizovoj nauci, gdje svaka monada svojim životom živi, ali noseći u mikrokozmičkoj slici svojoj makrokozmički zakon sastavlja se s ostalim monadama u skladan tečaj. I Marković se zanosio mišlju, da će filozofijska težnja za idealima istine, ljepote i dobrote ovakav sklad stvoriti — i to naj-

prije u životu pojedinca, onda u krugu naroda, i naposljetku u ljudskom društvu. Izražaja tome uvjerenju dao je on u uvodnom predavanju u »Logiku«. Logičke, estetske i etičke istine sačinjavaju obzorje ljudske misli, koja sadrži sve ono, što je vrijedno i dostojno da bitkuje, obzorje, koje je veće i šire od fizičke uzročnosti. Misao, čuvstvo i volja ima da se vlada po stalnim zakonima uma, a ne po prisilju fizičkih zakona. Fizički i psihički mehanizam rađa i neistinu (obmanu), rugobu, nevaljalštinu — no sve je ovo troje promjenljivo, nedosljedno, neumno. Nedosljedno i neistinito mišljenje, ružno ćućenje i slaba ili zla volja, to se vriježi i vlada životom, koji nije filozofijskim duhom zadahnut, koji nije na povodu logičkih, estetskih i etičkih istina. Ove su istine čvrsta, ali ne usilna stega, slobodna, autonomna u Kantovu smislu. Bez te stege, koju u život unosi filozofijska težnja, ne nastaje ništa vrijedno ljudskim radom. S razvojem te težnje razvija se i život i kultura, s nedostatkom njezinim nahode se i nedostaci društvenih prilika. I Fichte je držao filozofijski duh — to je onaj njegov »ja« — državotvornom i kulturotvornom silom, te na nj očito podsjeća ovo svezivanje filozofijske težnje s društvenim i državnim prilikama u Markovića. Možemo tvrditi, veli on, da narode drži na životu samo živa težnja za idealima. Ona je ognjište milijuna dušâ. Filozofija je duh ujedinitelj nesamo mislî, nego i čuvstava i činâ. To je prosvjetni znamen filozofije.

Na te se misli vežu irenički pogledi. Razvijanje filozofijske težnje nije za nas samo intelektualna zadaća, nego i etička narodna dužnost, a određuje se kao dužnost prema čovječnosti, po kojoj će čovjek postati čovjekom, a ljudsko društvo duševni kozmos, republika duhova. Filozofija i sad već zbližuje pojedince, a

s vremenom ujedinit će i narode. Danas se to njezino djelovanje slabo opaža. Tada nedavno minuli francusko-njemački rat nešto je pokolebao ovo pouzdanje, te Marković osjeća potrebu, da ga uspravi, veleći: uza svu filozofiju i prosvijetljeni se narodi biju, ali prvaci filozofi svih naroda propovijedaju jedinstvo ljudsko, potrebu sloge i dužnost međusobne ljubavi. Makar je to danas samo glas vapijućih u pustinji, ipak je navjesnik budućnosti, daleke budućnosti čovječanstva. Onda će filozofija biti svenarodni duševni kozmos (mir).

Najbliži poticaj za ove misli vjerojatno je Markoviću dala Leibnizova »Monadologija«, koja se završuje slikom idealne republike samosvijesnih duhova, no izvor im je još dalje natrag do Komenskoga, koji je u djelu »Via lucis« (izd. 1668.) — očito pod utjecajem strahotâ tridesetogodišnjega rata — od prosvjete očekivao spasenje ljudstva i prestanak krvavih neprijateljstva među narodima. Pansofička ideja daje podlogu ireničkom idealu. Da je Marković, potaknut od Leibniza, neposredno crpao iz Komenskoga, dalo bi se ustvrditi po tom, što je i Komenski bio mišljenja, da će se izmirenje narodnih opreka provesti najprije u krugu misaonih prvaka, koji će svijetu pokazati put k sreći. Leibnizova misao više podsjeća na stoičko aristokratsko udruženje mudracâ. Komenski, a po njemu i Marković ne ograničuju zbliženje duha samo na istaknute pojedince različnih naroda, nego želi, da bi filozofijski duh prožeo sve ljude i sve narode, pa zato mu misao i ne ide na kozmopolitsku organizaciju pojedinaca ponad pojedinih naroda, nego na ujedinjenje naroda u pogledu na zajednički ljudski ideal. Takovo ujedinjenje ne traži, da se zatru razlike između narodâ i poništi individualna afirmacija njihova u kulturnom životu, jer nalazi ravnotežu njihovih nastojanja u zajedničkom upiranju pogledâ

i težnjâ prema *ideji čovječnosti*, a to je dovoljno, da se *borba za opstanak* prometne u *suradnju oko stvaranja te ideje*. Šteta je, što Marković nije dalje razvio ove misli. Misao, da *filozofijski duh* t.j. sređenje mišljenja, ćućenja i htijenja na idejnim točkama, daje pojedinačnome životu jedinstvo, stalnost pravca i vrijednost, misao, da orijentacija pojedinaca po zajedničkim misaonim svrhama veže narode u jednu cjelinu, te ih drži na okupu i na životu, mogla se lijepo razviti u *sociologijsku ideju*, koja društvo osniva i organizira na svijesnim potencijama. Sociologijski razvoj, utvrđujući očitu tendenciju, da se izvanjski regulatori života sve više transformiraju u unutrašnje, da se i objektivni socijalni i kulturni sistemi izgrade na dinamici svijesnih sila, na socijalnoj spoznaji, socijalnom osjećaju i socijalnom htijenju, govorio bi u prilog tome, da ideja kulturnoga društva, na umnoj svijesti osnovana, iako je zasada još irealna, nije imaginarna. A bila bi to misao, koja vrlo blizu stoji slavenskomu duhu, jer bi u punoj mjeri uvažavala pojedinca kao nosioca onih sila, na kojima društvo počiva. Pokušaj socijalne konstrukcije ove vrste bio bi svakako zanimljiv, a dao bi prilike, da se istakne i druga, svakako tako isto slavenska težnja, da se u odnošaje društvenoga života unese više usrdna držanja, više duše i unutrašnje privrženosti. Ili se zar Marković bojao, da bi to bio sentimentalan zahtjev za oduhovljenjem socijalnoga bića, koji već pada u područje poetičkog zamišljanja?

Iz Markovićevih se djela ne može (po mojem znanju) razabrati, kako je on sebi zamišljao skupni duh. U Herbartovoj su školi o tom bila mišljenja podvojena. Herbart sam drži, da je samo pojedinačni duh realan, a zajednički duh samo idealno (pomišljeno) sabiralište tendencijâ iz pojedinih svijesti, kao neki

focus imaginarius, koji nema realne eksistencije. Zajednički duh zapravo ne postoji, ali objektivna eksistencija njegova i nije uvjet, da bude moguće međusobno utjecanje: tă duševni reali upravo razvijaju svoje doživljaje po relacijama, u koje međusobno dolaze; društvo je kao atmosfera, koja okružuje pojedinca i djeluje na sve njegovo držanje. Slično je mislio i Lotze. Lazzarus naprotiv i Steinthal držali su, da je »narodna duša« produkt individualnih svijesti, ali i neka — zar kategorijalna — osobitost, koja se nekako očituje i u pojedinačnom životu. Vjerojatno je, a simpatija za Leibniza i Lotzea daje tomu mišljenju podlogu, da je Marković skupni duh držao pomišljanim žarištem individualnih misli, čuvstava i težnja, ali po analogiji samosvijesti sigurno je i njemu podavao neki jezgrovit korijen, koji kulturnim očitovanjima pojedinoga naroda daje osobito obilježje. Zajednički duh na osobit je način stvorena, formalna i sadržajna jednodušnost svijesti, koje nosilac jest pojedinac, ali je ona određena nekakim općim zakonom. Harmonija, koja po tom nastaje, nije kao glasovi iz jednoga grla (homofonija), nego od mnogo individualnih glasova sastavljena saglasnost (simfonija). Veliki su ljudi u narodnom koncertu oni, kojih duša, osjetljivija od drugih. odgovara i na jedva zamjetljive još tonove života, ili oni, koji na njih pogađaju pravu, odlučnu, daleko čujnu notu. Oni su izričaj mnogih duša oko sebe i brojnih pokoljenja prije sebe. Glas se velikih ljudi sastavlja od bezbroja prigušenih ili u muci zadavljenih glasova, koji se produžuju vijekovima, dok ne nađu odjeka u zboru i tvoru ovih ljudi. Tako u osjećaju, da je tumač narodnih misli i osjećaja, veli Kohan u »Mjednom Konjiku«:

»Kroz mene vapi miliona glas.
U suzah mi je miliona jad:
Ta ruka, što se k tebi diže sad.
To moleća je miliona ruka:
Moj jad, moj vaj je miliona muka.

Teško bi bilo reći, ima li se produživanje tendencija, koje nastaju u životu naroda, po Markoviću tumačiti kao presađivanje nasljeđem od roda do roda, što je vrlo zorna predodžba, ili samo kao trajanje u zajedničkom »idejnom prostoru«, gdje ih narod vijekovima svijesno ili nesvijesno gleda, naslućuje, traži i otkud ih požudno crpe, kad ga nužda života snađe. Na svaki način »dusi prošlosti« žive u sadašnjosti. Oni — kako veli Le Bon — čine historički elemenat rase, stoljećima izgrađuju oni mišljenje (ideje), čuvstva i pokretne motive naroda. Davno minula pokoljenja namiru nam tako dušu. Ne igraju živi, nego mrtvi glavnu ulogu u opstojanju naroda. Oni su stvaratelji njegova morala i nesvijesni (»upokojeni«) pokretači njegova vladanja. Pa ako u borbi protiv razorne sile sadašnjosti među živima, t.j. u uzbunjenoj svijesti sadašnjosti, narod ne nađe braniča, diže se oživjeli duh prošlosti, da ga čuva od propasti. Tako se ima shvatiti Kohanova molitva Bjelobogu, dobromu udesu naroda, da oživi mjedni kip Zabojev:

Nek mrtvi rod naš od propasti spasi,
Kad živog nema, da se za nj oglasi.

A ne moramo li tako isto tumačiti i pjesmu »U svetu zemlju« (1886.)? Kad neprijazna sila priječi narodu, da kao zatočnik svetinja ljudskih (»maču vičan« — a taj mač je kulturna spremnost njegova) svoju borbu prenese u »svetu zemlju« spasenja; kad ga tuđinska vlast (Karmor je njezin predstavnik)

tjera na prosjački štap, sileći ga, da muku svoju i krv u tuđu njivu ulaže, »a njemu jalov trud«; kad u želji za oslobođenjem predvoditelje njegove zadesi smrt »buntovnika« — onda se iz usta Morarovih diže k čuvarima narodnoga bića vapaj za osvetom:

Kad živa rod moj nema da bude osvetnik,
Vi, dusi pređih naših, vi čujte sad moj klik!

Tuđinske vlasti grimizno ruho poškropljeno krvlju izmučenoga narodnog, bjelokost prijestolja njegova sazdana od kosti ubijene mu djece, poziva ih, kad silnik na prijestolje sjedne, da ustanu:

»Nek provre vaša krv u silnih valovih,
Nek kosti vam se ganu i svoj razmahnu mah,
O grlu mu se stisnu, dok zadnji dahne dah.«

I kad se izvrši »strašni sud uzbunjenih duhova prošlosti«, gdje mrtvi Morar obori prijesto silnika, narod ustaje na nov život: — što se prikazuje kao put u svetu zemlju. Na putu ga »prati mrtvi lav«, da mu bude zatočnikom u borbi, što ga čeka: da sveti grob, pokopane svetinje ljudskoga roda, izbavi od nevjerničkog oskvrnjenja i da preda život svoj (»za sveti grob da padne germanski zadnji sin«) u borbu za slobodu i čast uzvišenom duhu čovječnosti, koji još uvijek pati od »saracenske« zloće.

U pjesmi »Grob jedinca« simbolički se prikazuje trajanje neispunjenih želja i težnja kao nemir duše, koja ne može da nađe pokoja: kao da je netko kune. Neizvršene obaveze prema čovjeku (»djevici ostavljenoj«) smućuju duši počinak onkraj groba, dok ih zaborav života ne oprosti, a neizvršena nastojanja za narod ostaju kao bol, koja prati udes naroda do časa

ispunjenja: kad čuje iz daljine zov trublje na žuđeni sveti boj, duša se oslobađa, kao da je bog k sebi poziva i nalazi olakšanje:

Što svеđ prosih, on će mi uslišati,
I moj duh će s braćom u boju stati.

Tako se u vjerovanje narodno, u nemir duše onkraj groba unosi kulturno-historički smisao: m r t v i s t o j e u z ž i v e k a o n e v i d l j i v i p o m o ć n i c i u o s t v a r e n j u i d e a l a.

IV.

Filozofijski studij Franje Markovića pada u vrijeme, koje je više no ijedno drugo imalo značaj prelazna doba: posljednji akordi uznošljive idealističke filozofije već su odmnijevali, potisnuti od prilično robustnih glasova iz kruga prirodnih nauka, a diskretno intonirani zvuci modernih sustava još se nijesu pravo razbirali. Na sveučilišnim katedrama u Njemačkoj vidi se još po koji zastupnik Fichteove nauke (I. H. Fichte, Harms) ili Schellingove filozofije (K. G. Carus) osamljeni reprezentanti Krauseove nauke (Ahrens, Tiberghien), pored još uvijek dosta brojnih pristaša Hegelovih (Joh. E. Erdmann, Kuno Fischer, K Prantl, Rosenkranz, F. Th. Vischer, E. Zeller). Neoficijelni suradnici na polju filozofije, ponajviše prirodoslovci i liječnici, oslanjajući se na prirodne nauke, napose na fiziologiju, priklanjaju se materijalističkim tendencijama, koje uz naturalističke motive, potaknute od Straussa i Feuerbacha i uz Schopenhauerovu »filozofiju raspoloženja« nailaze na najživlji odziv u širim vrstama obrazovana svijeta. Službena se francu-

ska filozofija u to vrijeme kreće u kolosijeku eklektične filozofije Cousinove, a zastupa je P. Janet, najoštriji protivnik materijalizma i pozitivizma; pored njega se ističu E. Caro, F. Ravaisson, Ch. Sécretan, E. Vacherot, koji su manje ili više u vezi s Cousinovom školom. Pozivistička struja, potaknuta od A. Comtea, kreće se ponajviše izvan stručnih krugova, ali ima mnogo privrženikâ. H. Taine i E. Renan susreću je sa simpatijama. Engleska nauka, zastupana po J. St. Millu, A. Bainu i E. Spenceru, naginjući empirizmu i pozitivizmu, pojačava srodna raspoloženja na kontinentu, ali ona je tada tek na početku svojega kasnijega utjecaja na filozofijsku misao.

U to doba Herbartova je nauka gotovo najživlje zastupana. I ne bez razloga. U opreci s Fichteovim idealizmom i Schellingovom transcendentalnom filozofijom ističe se u njoj realistički momenat. Ona hoće da se osloni na iskustvo, polazi od njega, uvažava matematičku metodu, te čini dojam, kao da ide u susret pozitivističkomu zahtjevu strogo naučna, upravo eksaktna spoznavanja, a ipak dopušta i spekulativno prekoračivanje iskustvom određenih granica, koliko je potrebno, da se izravnaju neskladnosti i poreke u mišljenju izgrađenu na iskustvu, i drži to upravo svojom prednosti, što se prema metafizici ne drži naprosto neprijateljski. Pristaše su te nauke vjerovali i upućivali, da je ona vrsna zadovoljiti potrebe duha, koji se ne može odreći metafizičkih težnja, ali da podjedno u izdašnoj mjeri ide u susret nastojanjima, što ih je novo doba donosilo. Vjerovali su, da ona drži sredinu između plitke, popularne filozofije, kojoj su od česti pogodovale i prirodne nauke, i između duhovitih, ali smionih konstrukcija filozofijske romantike, koja odviše zanosi na maštanje: isticali su, kako ona zastupa još u Wolffovoj školi postavljeni zahtjev jasnih i određenih pojmova i temeljitih dokaza, te stoji

na stajalištu stroge naučnosti, čiste razumske spoznaje. Herbartova je škola u to vrijeme doista imala mnogo utjecaja na naučnu filozofiju, stajala je u dosta živu dodiru sa savremenim nastojanjima i znala ih u mnogom pogledu prilagoditi svojim osnovnim zasadama. Istaknuti reprezentanti bili su joj: M. W. Drobisch, G. Hartenstein, M. Lazzarus, J. W. Nahlowsky, H. Steinthal, L. Strümpell, W. F. Volkmann, Th. Waitz, M. A. Drbal, G. A. Lindner, H. Lotze, R. Zimmermann i dr.

I Marković bio je vjeran pristaša Herbartove nauke. Osnovnoga nacrta njezina nije ni on bitno mijenjao kao ni drugi pristaše. U metafizici je, kako je već spomenuto, kadgod jače naglasio po neke poglede Leibniza, koji je i onako znatno utjecao na Herbarta, gdjekad bi zanosio i na Boškovićeve misli, a dosta se povodio i za Lotzeom. U logici je uvažio Trendelenburgove prigovore formalizmu, što ga je najupornije branio Drobisch, te se osvrtao na Milla, Baina, Lotzea, a kasnije i na Wundta i Sigwarta. U psihologiji je isticao srodnost Herbartove nauke s engleskom asocijacionom teorijom, posvećivao je pažnju radu Fechnerovu, Helmholzovu, pa i Wundtovu, iako se nikad nije pravo priklonio eksperimentalnoj metodi, uvažavao je, očito pod utjecajem Lotzeovim, fiziologiju za izučavanje psihologijskih pojava, ali je najodlučnije suzbijao svaki pokušaj, da se prirodna veza fiziologijskih i psihologijskih pojava iskoristi u prilog materijalističkog shvaćanja. Tu mu je bio provodičem P. Janet. U estetici zastupao je formalizam: bio je naime uvjeren o tom, da se umjetnička ideja, budući da teži za oblikovanjem, ocjenjuje prema savršenstvu strukture, a za ovo se postavljaju neki iz estetske radnje izvedeni zahtjevi (idealni oblici). I u novijoj estetici ima formalističkih tendencija, te sam po sebi ne bi formalizam Markovićev bio toliko neispravan, da nije

antipsihologijskim stavom pomakao estetsku radnju iz neposredna doživljavanja pod leću čisto »umstvenoga« razbiranja; tako se dogodilo, da je onda postavljanje estetskih principa izišlo u krute forme, za koje se čini, da su estetskomu doživljavanju više propisane nego iz njega izvedene. To je i razlog, zašto se Marković i kasnije uklanjao modernoj psihologijskoj estetici, premda je naučno u njoj bio orijentiran: a jednako se tuđio i umjetničkim teorijama izvan kruga Herbartove škole, te ih se jedva dotiče, i to samo pripadom. U etici je tako isto nastavljao tradicionalnu nauku Herbartove škole, ali je više učešća pokazivao za pozitivističke i sociologijske struje izvan nje, nastojeći formalistički nacrt njezin ispuniti ličnim pogledima i uvjerenjima. U predavanjima o estetici kao i u raspravama o pojedinim predmetima iz nje gotovo je uvijek učenjačka misao potisnula, jače zatajila umjetnika, ali u raspravljanjima o etičkim problemima znao je, i preko granicâ racionalnoga mjerenja s pomoću oblikâ voljnih odnošaja, naći oduška neposredni etički osjećaj, ostavljajući dubok dojam ozbiljne, dubokim etičkim smislom prožete ličnosti.

Ishodište je filozofiji psihologija, t.j. ljudski doživljaji. Njezin nedogledni, potpuno nikad nedostižni cilj promišljen je sustav mislî i u njemu onda sređenih čuvstava i težnjâ. Misao, objašnjena, pročišćena, utvrđena i sređena centralna je funkcija njezina, na koju se imadu svesti sva očitovanja života. Sokrat je postao tipičnim filozofom upravo po tom, što je tražio, da se u kaosu slučajnih predodžbi, neprovjerenih mnijenja i nazora, časovitih pobuda i nedomišljenih odluka nađe jasna orijentacija. Filozofijski je duh nikad nesmireni tražilac (investigator) određenih pogleda i direktiva. To je svim sustavima zajednička crta, po kojoj se nastojanje njihovo kao »rationum discursu acquisita notitia« uz-

diže nad običnu, slučajno stečenu orijentaciju: po njoj je sva filozofija »sapientiae amor et affectio«. Taj duh zahtijeva, da se čovjek pomnije ogleda oko sebe, da dublje zaviri u se i da većom sabranosti pregleda sve golemo područje ljudskoga zanimanja i briganja. A može se činiti, da filozofijski duh, odazivajući se tomu zahtjevu prema problemima, zauzima neko nadneseno stajalište i da ih promatra kao s neke više perspektive. Slika ova ispravna je, koliko se njom predočuje veća intenzivnost misaonoga rada, kojim se prevladavaju zapreke, no bilo bi krivo, kad bi se naprosto uzelo, da filozofijski problemi leže tako reći razastrti pod duševnim okom: naprotiv, oni nam se ukazuju kao neravni nagomilane pred nama na putu života. Njihove se izbočine ne vide sa svake strane jednako, niti se put kroz njih od svakuda može da probije istim načinom. Pored svega nastojanja, da se uzdizanjem na neku višu točku orijentacije jednim pogledom obuhvati čitava gromada zaprekâ, ne može biti irelevantno, s koje se strane k njoj pristupa: sa svakoga stajališta pokazuje ona drugo lice, pa treba drukčije položiti i trasu, da bi se kroz njihove klance i gudure provukao najbolji put.

Dva su poglavito faktora, koji tako određuju stajalište prema problemima i utječu na pravac, kojim će se kroz labirint ljudskih prilika povući Arijadnina nit. Prvi od ta dva faktora posebno je udešena priroda (physis). Naprosto je nemoguće čovjeku i kraj najbolje volje, da se stavi na »objektivno« stajalište, te izići posvema »hors de son esprit«: prema svojoj osobitosti odgovara on na dobivene poticaje; utisci po njima u svijesti izazvani dobivaju svoj osobit obraz već poradi toga, što su duševne sposobnosti u svakoj prirodi nejednako porazdijeljene, te po individualnoj kombinaciji svojoj uslijed prevaliranja izvjesnih radnja na nejednak način izvlače i naglasuju pojedine

crte pruženih im podataka. Otud razlike u n a č i n u g l e d a n j a. Ima priroda, koje se ističu zornim promatranjem, čvrsto se drže utiska i plastično gledaju; ima ih, koje se brzo uzdižu do misaonoga razbiranja, te u svakom utisku traže shematičan oblik (apstraktno mišljenje) ili neku umnu reprezentaciju (idejno motrenje). Prema kompoziciji silâ, njihovoj spremnosti i pretežitosti sređuje se i težište svake prirode u izvjesnoj strani duševnosti, što znatno utječe na refrakciju zraka, koje u svijest padaju, i stvara razlike u načinu gledanja.

Drugi je faktor u d e s (tyche), razumijevajući pod tim zasebni t e č a j ž i v o t a, koji, uvodeći čovjeka u svijet na jednoj slučajem danoj točki određuje na osobit način pribiranja doživljajâ, pod nejednake uslove (chance) stavlja životnu borbu i tako svakome nameće mučnu zadaću, da sa svojega stajališta prevlada stavljene mu zapreke. Otud razlike u p r a v c u g l e d a n j a. Ne padaju svi problemi jednako teško na svaku duševnost, već zato, što ih tečaj života ne stavlja na istu stranu, ni u istu blizinu; u različnom smještaju i u različnoj udaljenosti fizionomija se njihova mijenja. Ne rješavaju se ni sa svake polazne točke svi problemi jednako lako: putovi do njih i prolazi kroz njih s različnih su strana zakrčeni različnim neprilikama. Udes, koji tako upravlja nastanak i razvoj misaonoga kruga i od njega nošenih raspoloženja i tendencija, postavlja probleme svojim redom i težinom; on odlučuje o razmještaju njihovu i o znatnosti, što im se podaje. Mikrokozmičke slike svijeta razlikuju se i dispozicijom problemâ i perspektivama, upravljenima na njih: filozofijski sistemi nikad ne mogu zatajiti čovjeka, koji ih je zamislio, i njegov udes. Svaki pribire iskustva na svojem putu i na svoj način. Njegov sud o prilikama oko sebe i

njegovu položaju u njima, njegove misli o posljednjim osnovima i uzrocima svega, što jest, i o ciljevima, koje će da postavi životu, nastaju pod različnim uslovima uz njegovu bivstvenu osjetljivost, sklonost i raspoloženje. Ima dašto u toj »psihologijskoj« orijentaciji mnogo slučajno, nedomišljeno i nepročišćeno, mnogo neodređeno i neizvedeno, ima u njoj nedostataka, te je potrebno podvrći je temeljitu pretresu, da bi se sve crte jasno i određeno izvukle i međusobno složile u jednu skladnu sliku. U tom je pogledu svaka filozofija ponekad ono, što Herbart od nje traži, naime »obrađivanje pojmova«. Svaka filozofija podaje nazoru o svijetu i životu neku logičku ustavnost. I obični nazor, što nastaje pod utjecajem prilikâ i životnih iskustava kao psihologijski produkt, ima svoju logičnost, upirući se o »zdrav razum«; naučni sistemi imaju je u potenciranoj mjeri, svijesno i s namjerom unesenu. No kako će daleko ići ovo postavljanje određenih i jasnih »direktiva vjerovanja i željenja«, — jer to je po Tardeu posao logike uopće — koji će se utjecaj odrediti osjećanju i zrijenju, koliko će se maha dati mašti, koliko učešća čuvstvu i temperamentu, kolikom će se snagom i do kojih granica razmahati razumsko razbiranje, to sve ovisi o duševnoj u d e š e n o s t i pojedinoga mislioca. U Brentano-Meinongovoj školi upozorilo se na činjenicu, da između dijelova neke zorne cjeline postoji izvjesna veza unutrašnjih odnošaja, po kojoj ona cjelina dobiva osobit izgled, lice. Takav kvalitet (Gestaltqualität) ima, čini se, i svaka f i l o z o f i j s k a l i č n o s t po osobitoj kombinaciji i poređaju svojih duševnih sila, i taj kvalitet određuje, čini se, njezin pravac orijentacije i stil gledanja: kroza nj kao kroz leću osobite vrste prolaze svi utisci i porivi duše, te se na svoj način sabiru u jednom žarištu, o njemu ovisi sinteza

zrakâ, što čine pogled na svijet i život, i rasplet zamršenih niti, što se kao zagonetka ispriječiše pred njim.

Marković je izrazito m i s l i l a č k i t i p. Misaoni refleksivni elementi pretežu u njega, te određuju nesamo mišljenje, nego i čuvstvovanje i teženje: raspoloženja se dižu na refleksijama, a nastojanja se određuju idejnim ciljevima. No neobično se doima, da se ovaj način držanja — tako reći — u dva pravca razvija. U pravcu naučnoga spoznavanja zaoštruje se pojmovno, te odbijajući se od zornosti i osjećajnosti i zalazeći u čist kult misli, ponosan na svoju razumski skroz destiliranu stvarnost (Sachlichkeit) i dotjeranu formalnost, gotovo i ne opaža, kako je daleko poodmakao od konkretnog života i bivanja. R a c i o n a l i s t i č k o a p e r s i r a n j e, preotimajući maha, prevodi sve osjećanje i zrijenje u pojmovne sheme, te motreći ga onda s razumske visine svoje, nalazi, da je ono samo mnijenje, pri kojem mu se nije zadržati. Misao se pod logičkom kontrolom uspinje i razvija u sistem, u kojem osjetno vene, zorovi blijede, činjenice ustupaju kao priviđaj (Schein), koji ima vrijednost samo po tom, što puti na bitak, gdje će spoznajna težnja da se smiri. Razumsko razbiranje mahom prekoračuje u područje samosvojnih konstrukcija: bitak se mišlju određuje, misaoni zahtjev ima pretenziju, da bude priznat kao zazbiljnost. Zrijenje onda postaje samo uporištem rezoniranja; uza nj se misao vere do apstraktnih visina, pa i preko njega zaviruje u transcendentno područje. Isto se događa i s čuvstvovanjem i htijenjem. I njihova očitovanja moraju da pretrpe metastazu u čisto razumske odnošaje. Čuvstveni — Marković bi rekao: ćutni — utisak prevodi se u sud, koji onda stupa na mjesto afektivne reakcije, čuvstveni korelati događaja u punom se opsegu promeću u misaone, refleksijom prekaljene dispozicije, a očito

vanja voljna lišavaju se »emocionalnoga« značaja i uvrštuju pod logičke instancije, otkud izlaze kao »devoir d'obéir à la raison«, kako bi rekao Cousin. Očekuje se pak s pouzdanjem, da će misaoni zahtjev eo ipso voditi do realnih efekata, jer kako bi i moglo ne biti ono, što je upoznato kao volja? Naočigled ovako razumskim motivima prožeta misaona svijeta nastaje pitanje: nije li Marković nikada osjetio potrebu, da se naivno prepusti utisku? da pri njemu stane i u njemu uživa? Zar baš nije imao volje ni odvažnosti, da pod vodstvom misli mašta i sanjari — da ne stvara samo shematičke nacrte i rediteljne misli (Ordnungsbegriffe), nego da i zre u mislima, da u živim slikama upoznaje i naslućuje idejne sadržine? Je li estetski smisao njegov bio samo rezultat zamišljena sustava i formalnih dispozicija u njemu? Je li etički smisao njegov bio samo plod logičkih motiva, ili je sav onaj formalni raspored etičkih odnošaja tek razumski odraz neke duboko usađene etičke note? Poezija Markovićeva očito govori za to, da je iz vrutka duševnog života, pored apstraktnog »ideizma«, izlazila konkretno idealistička perspektiva, s mnogo osjećajnosti, romantičke usrdnosti i živosti. Prema misaonom svijetu, razvitu u pravcu naučne razumnosti, stoji pjesnikov svijet čuvstvom zalivenih pogleda, sjetno zamišljenih i do tajanstvenosti zadubljenih. Ta se dva svijeta međusobno upotpunjuju, ali se nikada ne slijevaju zajedno. U plein-airu razumskog osvjetljenja raspršuje se kod Markovića osjećajni refleks, »logos« posvema prevladava nad »erosom« — i jedva kada dopušta, da se pored racionalnih motiva glase osjećajni porivi ili da srdačnijim akcentom prevuku trijezna izvođenja odličene misaonosti. Naprotiv tomu opet u poetičkom zamišljanju misaoni svijet kao da je otežao, pa se spušta u osjećajnost i tu se zavija clair-obscurom slutnje i nagoviještanja, u sjetnoj raznježenosti i ide-

alnu naziranju. Obadva ova svijeta stoje — da upotrijebimo sliku Fechnerovu — kao prema vani izbočena i prema unutra zaokružena strana jednoga kruga. Oni su harmonički koordinirani, te možda i ne će biti neopravdano, ako u toj složenosti bića Markovićeva nazremo »psihičku jednadžbu« njegova nazora na svijet, po kojem su, kao i kod Leibniza, izvanjski i unutrašnji svijet u paralelnu razvoju harmonički prilagođeni jedan drugomu.

A što je razlog, da se ona dva niza mislî tako odvojeno drže, iako idu istim smjerom? Marković je, to možemo suditi po pismu njegovu anonimnoj obožavateljici »Karla Dračkoga«, kako ga ona zove, sam naslućivao uzrok tome. On se zove »sjetnim sanjarom«, što gledajući u svijet ne opaža, otkud mu zraka svijetla dolazi, jer primajući je obraća pogled u se — i osjećajno zadržava neizrečeno u duši. U takvu času duša se usteže i nekako zatvara, kao da je mnogo osjetila, mnogo prepatila, kad je prema vani gledala. To je svojstvo nerazgaljenih duša, koje ne mogu da iskažu svoje osjećaje, ne podnose, da ih prononsiraju, na javu iznesu. U distingviranoj sustežljivosti, koja se ne povjerava lako, odmjereno im je izražavanje, kadikad naoko neobzirno odsječeno; ponajviše su prirode kratkorjeke, fraza im nije preobilna, jer ne vode svojih misli naširoko, vole ih položiti u dubinu, i zato su im misli često tek nagoviještene, gdjekad tamne i mnogima nerazumljive, a gotovo uvijek oteške. Ova ustežljivost čini, da i Marković svoj »lični nazor«, svoje čuvstvovanje i željenjem prožeto mišljenje sklanja pod okrilje poezije. Razumski pogled ne podnosi ništa tamno, nejasno, nikakovih neodređenih čuvstava ni slutnja, dok lični u se povučeni život naginje mističkomu raspoloženju. Što se u pravcu osjećajnosti kreće, to ne voli da se raščinja i razgaljuje, i ako se predaje, onda se presađuje u osjećajnost srodne duše.

Što se u pravcu razumnosti kreće, to traži da bude jasno kao dnevno svijetlo i trijezno kao svagdašnjost. Poezija Markovićeva filozofijski je zadahnuta, ali filozofija njegova kao naučni sistem sasvim je pomaknuta na stranu racionalne eksplanacije. I kad se misao ovim stazama uputi, onda joj izraz postaje slobodniji, no u isti se mah odbija od unutrašnjeg korijena, kao da se razvezuje tim, što ne govori u ime svoje, nego u ime impersonalne neke instancije: objektivne razumnosti. Doživljavanje se projicira u refleksiju »supra actum suum«, kritičko držanje prvi je stav duha, a napredovanje ide u strogo logičkom taktu. Tu se razvija oštroumno razbiranje, kojim se misao do tančinâ razlaže i razjašnjuje, i neodoljiva dosljednost, koja je tjera do skrajnjih posljedaka. Neka je u tom raspredanju i mnogo zanimljivo i priznanja vrijedno, čovjek se ne može oteti dojmu, kao da je tu životni žar pretvoren u svijetlo. Marković se kao filozof nije dao zanijeti ni ljepotom misli ni originalnošću ili duhovitošću, ne možda zato, što ne bi imao smisla za lijepo, nego zato, što mu je, da s Cousinom rečemo, filozofija bila »la reflexion en grand, la reflexion avec le cortège des procédés, qui lui sont propres, la reflexion élevée au rang et a l'autorite d'une methode«. Bila mu je ona najviši kult razumskog spoznavanja, u kojem sve lično iščezava, da se uzmogne udariti impersonalna, logičkim rezonom određena nota: nije mu ona bila lična ispovijest, otkrivanje ili naviještanje novih pogleda: bila mu je naprosto samo stvar mišljenja.

Aristotel veli, da duša, sastojeći se od svih elemenata, spoznaje sve. Očito racionalistička dispozicija, kad misaonu sliku svijeta polaže na samu logičku funkciju, ne dohvaća sve strane njegove, pa će i

naučnu sliku Markovićevu trebati upotpuniti crtama, što ih je po »ličnom nazoru« pohranio u poeziji.

Ljudski um na dva se načina drži prema stvarima u svijetu, ili tako, da nastoji istinski spoznati, što jest, što li samo biva, ili tako, da čuvstvom ocjenjuje vrijednost svega, što postoji, bilo kao biće ili kao pojava, dotično kao činjenica. U prvoj zgodi duh ljudski naprosto ustanovljuje, da nešto uistinu jest ili biva: to je teorijska, puka razumska, besćutna spoznaja zbiljske (realne) istine. U drugom slučaju ćutno razaznaje idealne vrijednosti ili nevrijednosti onoga, što jest, dakle ocjenjuje zazbiljnost. Područje činjenicâ dijeli se u tvarne (fizičke) i duševne, a u jednoj i drugoj razlikuju se bića (supstancije) i bivanja ili pojavi (fenomeni). Prirodne nauke bave se upoznavanjem pojavâ, ali kad hoće iz temelja protumačiti pojavu, zamišljaju hipotezu, da ima nepojavnih bića, atoma. Zadaća je metafizike, da ona ovakove misli zamišljene o onom, što jest (o bitku), na osnovi promatranja onoga, što biva, prosudi, pa da ih, ako je moguće, pretvori u tvrdu istinu. Metafizika nastoji upoznati »bićno bivstvo«, što neprolazno i nepromjenljivo ostaje iza prolaznih i promjenljivih pojava. Slično je i sa spoznavanjem psihičke zazbiljnosti; pojavna strana, kojom se bavi empirijska psihologija, stoji u području prirodnih nauka, a kad se traži biće ono, koje stvara psihičke pojave, onda taj dio nauke spada u metafiziku, te pod imenom racionalne psihologije ili filozofije duha čini uz filozofiju prirode ili kozmologiju drugi dio njezin. Kao treći dio pridolazi još »pokušaj filozofijske spoznaje apsolutnog bića« ili filozofija vjere. Onaj dio zove se i teoretskom filozofijom. Područje vrijednosti čine idealni oblici; njihovo se bivstvo ne pokriva s idealnim bitkom, t.j. oni nijesu u za-

zbiljnosti ostvareni, nego su joj kao uzori postavljeni. Činjenice su dakle sastavni dijelovi zazbiljnosti, vrijednosti su zahtjevi, s kojima treba da se zazbiljnost podudara. Ljudski duh, pošto ih je jednom zamislio, traži, da bi ono, što jest i što biva, postalo ujedno dobro i krasno, da bi dobrota i krasota postale jedno isto s istinskom zbiljom. Potpuno ujedinjenje zbilje i ideala, istine s dobrotom i krasotom vrhovni je ideal; s njim se spaja uvjerenje, da mu vrijednost njegova ne podaje samo idealnu intenciju, nego i realnu eksistenciju; ljudski duh vjeruje, da je on »jur uzbiljen« u apsolutnom biću, pa zahtijeva da relativna bića, od kojih je sastavljen ovaj svijet prirodni i ljudi, sve više uzbiljavaju ovaj ideal, t.j. da mu se sve više primiču. Tako i ova grana filozofije zalazi u filozofiju vjere, sastajući se u njoj s produženim putovima, što k njoj vode od psihologije i kozmologije. Vrijednosti se dijele u etičke i estetičke, ali budući da je u njima sadržan zahtjev, da bi postale zbiljom, čovjek se ne zanima njima samo tako, da ih upozna, već se traži od njega, da ih i činom tvori. Zaradi toga se ovaj dio zove praktičkom filozofijom.

V.

Prikazavši tako dijelove filozofije, podaje Marković nacrt »spoznajne zgrade«. Osnovku čini logika kao općeni temelj svim naukama. Na njoj se gradi matematika kao primjena logike na oblike prostora i vremena. Na matematici osniva se empirijska spoznaja prirode i duha, jer jedna i druga idu za tim, da pojave svoga područja svedu na neke općene oblike, zakone, a ove da po mogućnosti izreku u matematičkim izrazima: ovome području spada i geografija, antropologija, povijest i prirodoslovlje. Na prijelazu

od empirijske spoznaje k umstvenoj stoji »umstvena teorija spoznaje«, to jest, istraživanje našega duha o dosegu svoje spoznajne snage, a onda se, na rezultatima empirijske spoznaje prirode i duha, kritičkim pretresanjem izgrađuje racionalna kozmologija i psihologija; u racionalnoj psihologiji, uz obir na empirijske podatke, nalaze se pobude i klice za estetiku i etiku i konačno za filozofiju vjere ili pokus umstvene spoznaje o apsolutnom biću kao uzroku svega tvarnoga i duhovnog svijeta.

Klasifikacija naukâ uopće s mnogih je razloga težak posao. Nije naime dosta, da ona bude pregledna, makar i potpuna čitulja naukâ. Treba li naime, da u njoj budu vidljive i stvarne i metodičke sveze naukâ, onda su poteškoće gotovo nesavladive. Odnošaji naukâ tako su zapleteni, da ih i bez obzira na zasebno stajalište, nijedan razdiobni osnov (fundamentum divisionis) ne može sve u jednakoj mjeri zadovoljiti, te svaki pokušaj klasifikacije ima nešto jednostrano, prisiljeno, neprirodno i ne izrazuje dovoljno organički saobraćaj naukâ. Još je teže sve te odnošaje prikazati. Spencer je u svojoj »klasifikaciji naukâ« pravo primijetio, da je prikaz njihov (u ravnini) upravo nemoguć. Markovićeva crtovna shema nipošto nije primjerena zapletenoj arhitektonici naukâ, no ona očito i ne pretendira na to, da bude potpun »globus intellectualis«. Ali i takova je dosta značajna. U njoj se mogu razabrati tri skupine: nauke o oblicima (logika i matematika), nauke o pojavama (prirodne nauke), te nauke o bićima (metafizika) i idejama (etika i estetika). Pri tom upada u oči istaknuti položaj logike i matematike. Zna se, da je Platon držao, da za filozofiju nema bolje priprave, nego što je matematika: s njom neka bi se počela nauka, da se onda preko geometrije i astronomije uspne do dijalektike (logike) i filozofije. Krivo bi bilo misliti, da je Platon

matematiku kao nauku, t.j. stvarni sadržaj njezin, držao osnovom filozofije: ona dolazi u obzir samo kao palaestra naučnoga duha. Descartesu je imponirao demonstrativni postupak njezin, pa je želio, da ga primijeni i na filozofiju, ne bi li time i u njezine nesigurne i prijeporne zaključke unio neodoljivost logičke konsekvencije matematičkih izvođenja. Odonda je metoda matematike vrijedila naprosto kao znanstvena, te se i naukama pripisao karakter znanja toliko, koliko je kojoj uspjelo prisvojiti matematički način; u tom se slažu racionalisti Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff s empiristima Lockeom, Humeom, i dr. I Comteu je matematika najpotpuniji izražaj naučnoga duha tako, da je ne stavlja samo na početak svoje klasifikacije naukâ, nego kraj nje zaboravlja i na logiku, očito u uvjerenju, da je logički duh, koji je bitan elemenat svake nauke u njoj uzorno proveden. I prirodne nauke su od Galileja i Newtona uzele cijeniti matematiku, ne bi li, upotrebljavajući eksaktni i precizni način njezin ili podražavajući mu, postigle povoljnije rezultate. I njima je dakle matematika samo instrumentalni osnov, dok kao naučni sustav ima svoje zasebno neutralno područje. To se u Markovićevoj razdiobi ne vidi pravo. Slično je i s logikom. Kao nauka ona nije osnov drugim naukama. Njezino je mjesto uz psihologiju, od koje se razlikuje tim, da na osnovi faktičnoga tečaja mišljenja određuje normalne oblike, koji vode k cilju mišljenja t.j. spoznavanju. Njezina je zadaća kritika naučnih metoda, te konačno u t. zv. teoriji spoznaje, koju neki i ne drže zasebnom, od nje odijeljenom naukom, kritika spoznajnih principa uopće i odluka o granicama i vrijednosti naše spoznaje. U toj funkciji ona je samostalna nauka, te ne služi drugima ni kao metodički osnov. Najbolji je dokaz tome to, da naučni rad ni u

kojoj nauci ne pretpostavlja poznavanje logike kao nauke. Može se dopustiti, da će poznavanja pravilâ valjana mišljenja i razlučivanja podati naučnomu radu veću sigurnost, ali se ne može pregledati, da joj se tim pripisuje samo propedevtična uloga i da je pomoć, što je od nje na taj način očekuje, samo logička vježba i disciplina duha, koja se njom uzgaja, a ne sadržajni neki prinos onoj nauci. Postavlja li se logika kao »ars artium«, to ne može značiti drugo, nego da je ona nauka o znanosti uopće, zapravo ars artis (Wissenschaftslehre), t.j. bavi se pitanjem, što je znanost uopće, ali stvarne podloge ne daje nijednoj nauci, niti joj stvara metode. To mora svaka za se učiniti, a logika onda prosuđuje njihov rad. Svakako je prema tome nešto pomjeren pojam logike, ako se ona uzima kao zajednička podloga naukâ: to naime može vrijediti samo za logičku vrsnoću, koja je osnov svemu naučnomu radu. Tu vrsnoću pretpostavljaju sve nauke, pa i sama logika. Kao naučni sistem logika imade svoj zaseban položaj u redu naukâ, koji je određen njezinim zadacima i ciljevima, bez obzira na to, da se ona od svih nauka najviše dade upotrijebiti i kao propedevtika filozofijskoga duha.

Središte spoznajne zgrade čini teorija spoznaje. U njoj duh po refleksivnom, na se upravljenom pogledu ocjenjuje svoju spoznajnu vrsnoću, pa onda ojačan ovom autokritikom vodi spoznajnu težnju k »istinskoj istini« i »istinskoj zbilji«.

Radikalni racionalizam stoji na opreci osjećanja i mišljenja, iskustva i uma, i ne mareći, da je prevlada, ostaje u neku ruku dualističan. Dva su nazora, rekao je Parmenid, jedan osnovan na mnijenju, drugi na istini. Iz logičkog razlučivanja tih dvaju faktora u spoznajnoj funkciji izvodi se onda psihologijsko rastavljanje, pa se stavlja na jednu stranu čisto osjeća-

ZAGREB

nje, a na drugu čisto mišljenje. Ovomu se sudbonosnomu koraku pridružuje drugi: svakomu se faktoru u kompetenciju daje zaseban svijet — onamo pojavnost (Erscheinung), ovamo stvarnost (Realität), s nejednakim ontološkim značajem — ondje pričin (Schein), ovdje zazbiljnost (Wirklichkeit). Tako pravi racionalizam, koji ne će ništa zajedničko da ima s osjetnošću. U umjerenijim oblicima on se upušta u pregovore s osjetnošću i daje joj izvjesne koncesije, ali svojata sebi u spoznajnom činu odlučnu ulogu. S obzirom na to, da je spoznavanje zajedničko djelo obaju onih faktora, potrebno je, da se oštro povuče granica, gdje opravdani zahtjevi uma prelaze u racionalističko preimućstvo i prepotenciju, potrebno je dakle, da se ispravno odredi njegovo učestvovanje pri nastanku, njegov utjecaj na vrijednost i na doseg spoznaje.

Racionalizam se, ako i ne zalazi u skrajnost, uvijek nekako stavlja na stanovište izvjesne »splendid isolation«. On će napustiti vremenski prioritet i priznati, da spoznavanje ne nastaje prije iskustva, dopustit će i to, da se može okušati i izvršiti samo na iskustvu, ali će i preko zahtjeva, da misaonom radnjom formira iskustvenu građu, pretendirati na to, da iskustvu iako ga drži uvjetom spoznaje, po mogućnosti skuči ingerenciju, pa da spoznajne odluke stavi u sam um i da ih naposlijetku vodi i preko iskustva. Racionalizam čini utisak kao da je um po iskustvu samo podražen na svoje ponosne i prema iskustvu gotovo reći nehotne dispozicije. Ispravna misao, da je spoznavanje više no samo iskustvo, ako se pravo shvati, znači, da misaone odluke leže više iskustva, budući da sve spoznavanje ide za idealnim formiranjem iskustva, ali ona ne znači, da ono ide i preko iskustva ili za ponosnim preziranjem iskustva. U takovu je određenju dovoljno uvažen i »apriorni« momenat pri spoznaji, da naime ima zahtjeva, koji ne leže u osjetnosti niti se

dadu iz nje same izvesti i koje um kao svoje načine pridonosi; ne moraju to biti ni prirođene ideje ni usađeni oblici, ali neka određenost valja da je svojstvena i duhu, po kojoj on postupa. Racionalizam prevršuje, kad otud crpe smionost, da spoznajni proces odmakne od iskustva, i da autogeno formiranje u iskustvu izvrne u pretansiozno gospodovanje nad njim. Da ne bude preuzetnosti, racionalizam se ne bi upuštao u dijalektičke operacije, gdje se misao sama iz sebe razvija, pri čemu je ponajviše odlučna »vis nominis«, ili se »antiparastatički« (po Bovillu) prebacuje k oprečnomu pojmu i od njega opet natrag k onoj misli, koju želi odrediti, i ne videći, da bez utoka u iskustvu, sve to makar kako suptilno izvođenje ostaje pusto, neplodno određenje. Tražeći dakle »istinu o sebi« racionalizam onda ne bi zastranio u stvaranje »istine iz sebe« niti bi u formalnim svojim određenjima puštao s vida priključak na iskustveni sadržaj.

Što se tiče vrsnoće spoznajne funkcije — izuzevši individualni subjektivizam, koji je i onako već na granici skeptičkoga odricanja — općenito se traži, da se spoznavanje drži povrh nepostojanosti i promjenljivosti osjetnih slika. U tom zahtjevu samom još ne leži racionalistička nota, a ne može se takovom držati ni priznanje, da spoznajni čin traženi efekat duguje umnim dispozicijama. S obzirom na to može se reći, da je svakomu makar kako određenomu spoznajnomu radu kao ugled postavljen izvjestan »maximum perfectionis« (idealna spoznaja ili »istina o sebi«). Generički subjektivizam sada ograničuje spoznavanje na ljudski način i odriče se zahtjeva, da objekt dohvati po njegovim određenjima (spoznajni idealizam), ali u svojim određenjima o njemu i on traži mogućnost nadindividualnih i nadvremenskih odluka, kojih bi vrijednost imala biti nepokolebiva dotle, dok je ljud-

ski duh takav kakav jest. Objektivizam drži, da je duh prilagođen stvarnosti, te se određenja njegova formalno i materijalno podudaraju s karakterima objekta. Obadva mogu, ali ne moraju biti racionalistički upravljeni, ako se u spoznajnom radu ograničuju na posredstvo samih logičkih funkcija zazirući od intuitivna sažimanja iskustvene građe, koji se upire o jedinstvenost duha, držeći i logičke zakone izrazom sintetičke vrsnoće njegove. A progresivni relativizam? Odriče li se on ideala savršenstva? Nipošto, samo što — držeći, da je ovaj spoznanoj težnji postavljen samo kao vječni impuls — vrijednost spoznajnih čina mjeri na unutrašnjoj čvrstoći i povezanosti misaonoga sistema. Od ideala orijentacije na apsolutnoj točki razlikuje se relativizam tim, što za nj postoji samo relativna akomodacija između česti spoznajnoga sistema i prema toj akomodaciji pravo na ime »istine«, ali cijeli sistem ima tendenciju, — i da se u sebi mijenja, i da napreduje u pravcu savršenstva: naprotiv logički apsolutizam drži, da se ljudsko spoznavanje izuzetno, ali onda i potpuno približuje k apsolutnoj točki, te nazire završetak spoznajnoga procesa u tom, da se ovaj uspjeh proširi na čitav opseg spoznavanja. Onaj prvi napreduje intenzivno, ovaj više ekstenzivno. Racionalistički upravljeni mogu biti obadva, koliko određenost spoznajne funkcije osnivaju na misaonim vezama iz samih logičkih motiva. Jednako mogu se stvarati u obadva smjera odluke, koje će da vrijede nužno i općeno, tako te ne će biti samo izraz pojedinaca i časa, pa ako i nastaju u relativnom momentu, ne odriču se pretenzije, da budu izraz — koliko je moguće — nadvremenskih ustanovljenja.

Marković je u svima tim pitanjima zauzimao stajalište, koje — stojeći posve na racionalističkom logizmu — hoće da posreduje između generičkog subjektivizma i objektivizma tim, da nepokolebivost

misaonih odluka utvrđuje na ustrajnosti duha »dok jest, kakav jest«, a stvarnu vrijednost njihovu na nepromjenljivosti, koja nastaje »dok je priroda takva, kakva jest«. Opravdanost pak misaonih konstrukcija, iako su u spoznajno-teoretskom pogledu idealne, osniva se na teologijskoj korelaciji bitka i mišljenja, koja postoji nekako kao prestabilirana (po apsolutnom duhu postavljena) harmonija. Zato priroda i nije nepristupna spoznavanju po ljudskom umu, jer zakoni u njoj odgovaraju logičkim načelima. Što se tiče digniteta misaonih odluka, Marković je vjerovao, da je relativni duh nesavršen interpret apsolutnoga smisla. Od spoznajne teorije vodi tako jedan pogled prema filozofiji religije, dotičući se usput i etičkih perspektiva: spoznavanje je pravedan sud s obzirom na ono, što jest; zato je ono put katarze duhovne u pravcu idejnih vrednota, kojim mora proći i elevacija čuvstva i determinacija volje. Sve određivanje ljudsko treba da se vrši »sub specie iustae rationis«. Istina je pravda u logičkom smislu, kaogod što je dobrota istina u smislu etičkom i ljepota istina u estetičkom smislu. U jednom od predavanja svojih rekao je on otprilike ovo: Logika hoće da bude put k istini, t.j. k takovim mislima, koje su prema ljudskoj dostižnosti isto što i zbilja. Hrvatska, staroslavenska i ruska riječ »istina« obilježuje dobro ovu osobinu spoznavanja, da ono izvršuje logičko načelo istovetnosti (Marković je očito pomišljao na to, da se u riječi »istina« krije korijen, koji je u riječi »isto«). Drugi jezici ne zovu istinu tako; češki i poljski jezik ima za to riječ »pravda«, a to znači jednakost čina i uščina (akcije i reakcije), dobra djela i nagrade, zla djela i kazni. Logička istina i etička pravda imaju zajedničko obilježje, da vrše zakon istovetnosti: istina u području misli, pravda u području voljnih čina. Otud i jest psihologijski moguće, da u jednim jezicima

pravda znači logičko, u drugima etičko izjednačenje, no i hrvatski izričaj »pravo reći« dovodi logičku funkciju u svezu s etičkom. Logika i etika tako podjednako teže na istinu. A etika? Jedno između obilježja krasote (Marković uzima ovu riječ kao skupno ime za lijepo i uzvišeno) jest skladnost, a to nije drugo nego pretežna istovetnost, a drugo obilježje krasote je istinitost umjetničke tvorevine prema »zbiljštini«. Istina je dakle na sve strane ona svrha, za kojom ljudski duh teži, a to znači, da on svuda teži na izjednačenje (aequitas) čina i njegova poticaja, bilo to u logičkom, bilo u etičkom, bilo u estetskom pogledu. Logika, koja teži na istinitost misli, ima općenit zadatak, jer postavlja misaono oruđe, kojim će se ova istina na svim područjima ljudske težnje ostvariti.

VI.

Kad Sekst Empirik kaže, da spoznavanje od pojavâ (φαινόμενα) zaključuje na nepojavno (ἄδηλα) onda je to u izvjesnu pogledu doista tako. Ni iskustveno poznavanje prirodnih nauka ne čini izuzetak od toga, gdje na sitna gibanja nevidljivih čestica svodi pojavni svijet. I ono dakle promeće vidljivo u nevidljivo, stvarajući misaone slike, koje imaju zadaću, da pojavnost razložno prikažu. Nije stoga neopravdano, kad O. Liebmann primjerice atome označuje računskim markama prirodoznanstvene teorije. Imadu li oni kao i drugi slični simboli, pored toga što služe kao pomagala u naučnoj orijentaciji, još i veću, stvarniju vrijednost, to dakako ostaje na samom području iskustvenih nauka neriješeno.

Slično radi i idealizam, kad se od osjetnoga opažanja uzdiže do idejnih koncepcija, kojima se na izvjestan način perlustrira iskustvena zazbiljnost. Svoje ideje ne drži on pustim fikcijama, budući da nijesu

samovoljno smišljene, nego na stvarima ugledane (zato se i zovu ideje), i opravdava koncepciju njihovu tim, da spoznavanje nema samo da usvaja iskustvene podatke i da po njihovu nalogu stvara općene crte, nego mu priznaje i pravo, da stvaralačkim pogledima određuje (regulira) pravac spoznavanja. U iznalaženju idejâ može se postupati ili intuitivno, ili spekulativno: na svaki način drži idealizam, da ideje određuju, što će da vrijedi kao pravi smisao ogledanja po iskustvu. On postaje metafizičan, kad uzima, da su ideje i stvaralački principi zazbiljnosti. Onda nastaje ova slika: nad pojavnim svijetom rasprostire se »nevidljivi«, idejni svijet, koji ima tendenciju, da se u zazbiljnosti ostvari, ali zazbiljnost zaostaje uvijek za idealnim njegovim zahtjevima, i zato je ona samo sjena idejâ. Pri tom je posve irelevantno, uzima li se, da idejni svijet već od iskona postoji, a zazbiljnost se u razvoju svojem sve više primiče njegovu savršenstvu (statičko-progresivni tip), ili se uzima, da se smisao svijeta neprestano razvija i u razvoju zazbiljnosti sve više očituje (dinamičko-evolucioni tip). U svakoj prilici, natpojavni sadržaj njihov gleda prema pojavnosti, kako je to tipično označeno već u Platonovoj nauci o sudioništvovanju stvari na idejnom bitku.

I metafizički disponirani racionalizam realističkoga tipa postupa slično. Nezadovoljan s pojavnošću, a ne mogući se oteti opreci bitka i bivanja, zamišlja on stvarnost žilaviju, solidniju prema pojavnoj promjenljivosti. Misao sama u svojim vlastitim konsekvencijama vodi ga sve više na to, ne dajući mu prije stati, dok ne dođe do točke, na kojoj će da se zaustavi proces bivanja: to je zazbiljnost, koja se sva prometnula u bitak. Postepenim odmicanjem od iskustva u pravcu logičkih zahtjeva dolazi on tako konačno do svijeta, što stojeći iza pojavâ čini čvrsto

uporište njihovo. Slika o tome svijetu odaje još ponešto trag svojega postanja u zornom krugu, ali je blijeda, i teško je oteti se sumnji, ima li uopće životne snage. Što je primjerice to »stvar o sebi«? Sadrži li ona u sebi išto više nego smisao, da je naše spoznavanje objektivno upravljeno, t.j. da pretendira na to, da ne bude samo predodžba svijesti i hoće da se odnosi na jednu instanciju, koja postoji izvan subjekta? »Stvar o sebi« izričaj je uvjerenja, da se spoznavanju namire neki transcendentni momenat — ali zar je još što preko toga? Ili pojam supstancije? Znači li on više, nego da se izvjesne pojave u nekom iskustveno zaokruženom području trajno i stalno nalaze zajedno? Što se po tom pojmu pojavama podlaže neki solidniji supstrat, nije li to samo zorni simbol one trajne i zakonite veze njihove? Međusobna saveznost i postojanost pojava u određenu društvu čini utisak, kao da je posjed nekoga nosioca, koji ih na sebi ima. Odbije li se ovaj simbolički dodatak, znači li pojam supstancije drugo nego ograničenje naše samovolje u shvaćanju datih sadržaja na traženje postojanih, zakonskih odnošaja? Toliko mu pripada »objektivna« vrijednost, ali ontološki karakter njegov nije nad svaku sumnju uzvišen.

»Do kraja misliti« — to je zahtjev, kojim se racionalizam ove vrste prenosi u skroviti izapojavni svijet (Hinterwelt — rekao bi Nietzsche), koji i nehotice sjeća na antropomorfne introjekcije mitske, ne zadovoljavajući se tim, da misaone zahtjeve održi prema iskustvu kao direktive, kao sintetičke dispozicije, po kojima je u nestalnoj mnogolikosti zrijenja moguće postići makar samo relativnu sigurnost držanja. Ambicije racionalizma idu preko iskustva, on nije samo ascendentan, on je transcendentan i ne dostaje mu, da dinamički intendira spoznajni rad prema idealu savršenstva, na »istinu o sebi«, po čemu bi mu i

»stvar o sebi« bila konačna odnošajna točka spoznavanja, već se odaje uvjerenju, da se umom već usidrio na apsolutni osnov. Misao mu preko iskustva, preko područja sjenâ i priviđajâ kruži oko transcendentnih imaginacija, u kojima vjeruje da je otkrio »istinsku zbilju«. Na toj transcendentnoj točki završuje se onda za nj spoznajni proces kao »adaequatio rei et intellectus«.

Zazbiljnost nam je dana samo kao pojava u duhu (Erscheinung im Geiste). To ne znači odmah, da je ona samo pojava duha (Erscheinung des Geistes). Ona može imati i svoj transcendentni osnov. I doista se on svemu spoznavanju nameće kao konstantno intencionalno (u vidu držano) uporište, koje u odluke spoznajne funkcije očito unosi namjeru, da te odluke ne budu tek mišljenja, nego presude, što smjeraju na nešto, što jest. Sve se tako odluke »volje k mišljenju« stvaraju u neku ruku »sub specie realitatis«. Pri tom se ne smije zaboraviti, da se one odnose najprije na zazbiljnost kao pojavu duha. Tu je u širokim granicama moguće i »ponad iskustva« postavljati »idealne formacije«, utvrđivati ih i ovjerovljivati. Sve su takve misli namijenjene zazbiljnosti datoj u obliku iskustva: ovu hoće one da osvoje i prikuče našemu spoznavanju. One hoće da budu naputci, kako će se osjećanjem i zrijenjem pruženi materijal primjereno i na zadovoljstvo duha sređati u nepreglednu, cjelovitu sliku. Spoznavati pravo uzevši i ne znači drugo, nego odnositi, oblikovati, organizovati, no sav taj misaoni rad ima vrijednost uvijek i samo u odnosu k zoru. On je empirički imanentan, te racionalizam ostaje dužan odgovor: ima li on i metempirički realnu primjenu? Misaone dispozicije naše o zazbiljnosti kao pojave u nama upiru se na krajevima o izvjesne idejne točke, koje pomišljamo izvan iskustva, kao na pr. stvar o sebi. Za naše spoznavanje dolaze one u obzir »kao

granični pojmovi«, koje u mislima postavljamo; a možemo li ih i odrediti? Nije svaki takav pokušaj samo hipotetičko nastavljanje spoznajnoga procesa u imaginarnost. Racionalizam se trudi, da i preko iskustva uhvati realnu sliku o onim idejama, ali trud taj ostaje tek misaona čežnja, a može da postane i iluzija. Može biti, da je zalet u transcendentni svijet neodoljiva nužda ljudske prirode, može biti da i nije bez vrijednosti za održanje ljudsko u realnom krugu, ali jedno stoji: misao, što bježi od svijeta, ostaje neplodna — i ako će pokušaj ljudskoga duha preko granicâ pojavne zazbiljnosti uopće da ima realnu vrijednost, onda je to moguće samo uz uvjet, da se svaki zalet, učinjen prema idejnom vrelu, opet vrati k zazbiljnosti, da je novim pogledima obogati, da u sabiranju njenih karakteristika po ljudskom duhu istakne novu vrijednu crtu. Ne nađe li ljudski duh ovaj povratak, onda će se izgubiti u neplodnim imaginacijama, koje ne mogu imati određivačke i stvaralačke snage u pogledu zazbiljnosti.

I Marković vodi ljudsku misao u područje metafizike. Autokritika duha ima da joj dade odvažnost prenijeti se u transcendentni svijet, pa iako oni do kraja izvedeni pogledi ne dosižu sam bitak, kakav jest, a ono podaju — tako se misli — ipak misaonu priliku zbiljskih bića, koliko je uopće možemo da uhvatimo. Tako je mislio i Herbart: pravo i jednostavno bivstvo stvarî ne spoznajemo doduše, ali o njihovim izvanjskim i unutrašnjim odnošajima možemo steći sumu pogleda, koji se dadu uvećati do neizmjernosti. Ishodište za taj zamah k neizmjernosti daje psihologija. Opažanje duševnoga života vodi k misli o relativnom duhu. Nadomak samome opažanju stoji predodžba o našem »ja« kao križalištu promjenljivih stanja; no kako »ja« nije izvor predodžbî, nego njihov produkt, uzima se, da ono nastaje po tom, što se du-

ševna stanja nalaze u jednoj supstanciji. Duševna se stanja samo vide pod subjektnom točkom, koju zovemo »ja« i koja se prenosi od stanja na stanje: ta je točka idealno sabiralište stanja duševnih, a rodilište je njihovo duša. Pri tom razlikovanju duše od našega »ja« radi se o tom, da se uspostavi ravnopravnost u pogledu karaktera izvanjskog i unutrašnjeg iskustva. Moglo bi se naime činiti, da je duševnost kao neposredan doživljaj tako reći zazbiljnost »o sebi«; međutim, izvanjsko iskustvo pruža samo pojave, koji po svojem pričinu (Schein) samo pute na bitak (Sein); zar da unutrašnje iskustvo onda podaje zazbiljnost, koja je po bivstvu (esencijalno) jača? Herbartu, a po njemu i Markoviću, čini se to nemoguće. I duševnost je pojava, koja jednako kao i tvarna pojavnost puti na izvjestan supstancijalan osnov.

Pozivajući se na svjedočanstvo iskustva utvrđuje Marković, da između tvarnih i duševnih pojava postoji bitna razlika, i to s tri razloga: duševne su pojave svijesne, tvarne su nesvijesne, duševne su pojave neprostorne, tvarne su prostorne i naposljetku tvarne se pojave vladaju po zakonu uzročnosti, te su posve neslobodne, dok psihičke osim nižih mogu da postanu i slobodne. Na osnovi toga, uzevši u obzir još i »jednovitost« svijesti, tvrdi se, »inobitnost« duševnih pojava, što je dovoljno, da se odlučno otkloni materijalizam. Suzbijanju materijalizma posvećivao je Marković, stojeći pod dojmom »materijalističke prepirke«, veliku pažnju i glavne argumente crpao je iz Paul Janeta i Lotzea. No jednako se otklanja i spoznajno teoretski idealizam (Berkeleyev) i subjektivni idealizam (Fichteov), koji hoće tvarnu pojavnost da prikažu bilo kao misao, bilo kao produkt duha. Tvarna priroda zbiljski postoji; izvanjski svijet nije tek iluzija (»umislica«), on je realan fakat, ili, da s Petronijevi-

ćem kažemo, pojavna zazbiljnost sadrži u sebi realan momenat eksistencije, samo je esencija njezina idealna.

Na osnovi iskustva utvrđeni (fenomenalni) dualizam nije posljednja riječ. Argumenat iskustva vrijedi samo u negativnom pogledu, da nema neposredne istote između pojava tvarnih i duševnih, ali ne isključuje mogućnost, da se one konačno svedu na istu supstancijalnu osnovku, pa ako je malo prije za volju jednakoga pojavnog karaktera žrtvovana neposredna zazbiljnost svijesti, sad se za volju jednakoga karaktera žrtvuje esencija tvarnosti. Marković se o tom odrešito izjavljuje u »Estetici«, veleći, da racionalna psihologija i kozmologija svjedoče u prilog spiritualizmu. »Kad, ispoređujući tvarnu prirodu s našim psihičkim pojavama, vidimo ondje besvjesnost i neslobodu, a ovdje svjesnost i bar donekle slobodu, koja činom uzbiljava svoje svijesne namjere, svoje svrhe; kad vidimo, da psihičkom radnjom tvarnu prirodu čovjek sve više podlaže sebi i svojim svrhama; kad vidimo, da se u životinjstvu od najnižih vrsta do najviših pokazuje svjesnost sve to veća, a u čovjeku da se i svjesnost i slobodnost razvija do najveće u pojavnom svemiru savršenosti: onda ne možemo na ino, a da ne tvrdimo, da je psihičko nad tvarnim, pa da stoga bar ljudska psihičnost ne može biti tvor tvari, nego da mora biti tvor bića, koje je više i savršenije od tvari, a to je duh.« Ovaj veći dignitet duševnosti mogao je postati odlučan za redukciju i tvarne pojavnosti na duševne faktore. U predavanjima o psihologiji (prvi put god. 1876.) Marković se o tom izjavljuje vrlo oprezno. U prilog spiritualizma navodi se, da od neposredno poznata (svijesti) ide k posredno poznatu (stvari): i spoznajni opseg njegov veći je, jer ako je tvarnost produkt duševnih faktora, spoznajući dušu možemo upoznati i bit tvari, a ima u njemu još i

estetskih i etičkih prednosti, budući da svijet oduhovljuje i prikazuje ga objektivacijom duha i njegovih svrha. Uza sve to označuje se i spiritualizam hipotezom »isto tako slabom, kao materijalizam« i još slabijom, jer ma da je estetičniji u cijelosti, ima nešto mistično, dok je materijalizam zoran. Materijalizam gleda jasno, spiritualizam sanjari, te nije malo kriv i spiritizmu, toj »karikaturi spiritualizma«. Uzmu li se u obzir ove izjave Markovićeve u psihologiji, gdje se raspravlja o duševnim pojavama i njihovu principu, mora se i njegova izjava u »Estetici« uzeti »cum grano salis«, da će naime redukcija pojava tvarnih biti više u pravcu spiritualizma i da će »stvarnost o sebi« biti srodnija duševnosti, nego tvarnosti.

To odgovara Herbartovu realizmu. Tvar nije esencijelna i ne može se pomišljati, da kao takova postoji; ali ni duševnost nije u korijenu svojem takova, kako se ukazuje, nego je oboje tvar bića, koja nijesu ni tvar ni duh. U obojem se javlja ista bitnost (esencijalnost. Wesenheit). Radi se samo o tom, ima li se pored njezine istovrsnosti tražiti i jednina (monizam), pa se veli: »Ab uno et uno non possunt immediate procedere plura« — jer kad bi bitak naprosto bio jedan, onda bi — čini se — bila Parmenidova konsekvencija jedino ispravna, da uopće nema ni bivanja ni mnogolikosti. Toj se konsekvenciji uklanjamo, ako uzmemo, da je posljednjih bića mnogo (plura sunt cutia). To bi imali biti poznati Herbartovi reali: jednostavni nepromjenljivi, netvarni, supstancijalni faktori bitka, koji svoju jednostavnu kakvoću (kvalitet) održaju i brane od pogibli, u koju dolaze po odnošaju k svojim rođacima protivnih kvaliteta. Predodžbe svijesti pružaju sliku o tom održanju u borbi za opstanak. Što su zapravo ti reali, toga ne znamo. Mi ih spoznajemo samo po subjektivnim simbolima odnošaja. ali naše spoznavanje po izvrše-

nom kritičkom radu odgovara njihovu držanju. Ne znamo dakle, kakove su stvari, ali znamo, kako ih moramo misliti, da spoznaja naša bude »misaona prilika« zbiljskoga stanja. Prema tome se uzima, da su tvarne pojave produkt od više sudjelujućih bića; svakoj tvarnoj pojavi odgovara čitav kompleks reala, u kojima se poradi oprekâ kvaliteta zbivaju stanja, što zajedno čine »objektivni priviđaj« prostorno određene, u skupove složene tvari te njezinih promjena i gibanja. Duševnosti (bar kod čovjeka) — poradi njezine jedinstvenosti — odgovara samo jedan real; iz odnošaja njegova prema skupu reala, što čine tijelo, nastaju mu zapreke ili povoljni uslovi, na koje duša odgovara svojim stanjima, već prema prilikama, predodžbama i njihovim tvorbama. Saobraćaj između bića, koja su tako pored svih svojih unutrašnjih opreka upućena na to, da se međusobno prilagode, vodi onda do pretpostave nekoga vrhovna udešenja. Relativni duh uzalud bi se otimao tome, da prizna izvjesnu zazbiljnost izvan sebe, koju doduše spoznaje, ali je ne može držati svojim djelom; a videći, kako se u toj zazbiljnosti očituje nesamo umna zakonitost, nego i ljepota, koja ne može biti djelo slučaja, kako se pored toga ta zazbiljnost podaje spoznajnoj težnji čovjekovoj, mora na osnovi te sveze, usporednosti i sklada, upraviti misao prema apsolutnom izvoru. Priroda se drži kao da je razastrto ogledalo neprostornoga duha, kao građa, u kojoj on može da očituje svoje umno bivstvo. Prevede li se ovaj u relativnom krugu stečeni pogled u neizmjerne dispozicije, moramo — veli Marković — držati, da je apsolutni duh u prostornoj tvari i u neprostornom duhu očitovao svoje bivstvo: u prirodi na pojavni, u duhu na nepojavni, viši i savršeniji način. Svijet, u kojem je skladno vezana tvarnost i duhovnost, tako da je pojavna tvar proniknuta duhom, najveći je i najuzvi-

šeniji umotvor duha. Očito je Leibnizova misao o najbolje uređenom svijetu i o prestabiliranoj harmoniji pratila Markovića na ovome usponu do vrška spoznaje i vrška svemira, »gdje pouzdanje u snagu duha prelazi u vjerovanje«, jer »bog je vjera, ne znanje, bog je ideal, nije znanstven pojam«.

Posljednji akordi realističkoga pluralizma, spojenoga sa spoznajno teoretskim idealizmom odmnijevaju u moralnom teizmu, koji i samosvijesnu racionalizmu daje čedni odjek, slično kao kod Lotzea, koji završuje svoju metafizičku simfoniju refrenom: bog zna bolje!

VII.

Znanost po Schopenhaueru ne može nikad naći posljednji cilj, niti potpuna zadovoljstva, slično kao što se trčanjem ne može dostići točku, gdje se oblaci s obzorjem dotiču, i ako kad dođe do nekoga cilja, neumorna je i nikad neustavljena struja razlogâ sveđer dalje tjera. Umjetnost je naprotiv uvijek na cilju. Predmet svojega zrijenja istrgava ona iz struje svjetskoga tečaja i drži ga izoliranim pred sobom: i ovaj pojedini objekat, u onoj struji neznatan dijelak, koji iščezava, postaje joj reprezentantom cjeline, ekvivalenat u prostoru i vremenu neizmjerno mnogih stvari Umjetnost staje pri njemu jednom, zaustavlja kolo vremena, odnošaji iščezavaju pred njom i samo bitno, ideja, ostaje kao njezin predmet. Znanstveni način promatranja može se prema tome porediti s neizmjernom horizontalno protegnutom linijom, dok je umjetnički način motrenja nalik okomici, koja ovu liniju u svakoj po volji odabranoj točki presijeca. Tako Schopenhauer. Ima nešto opravdano u toj slici, da znanost stoji u struji života, a umjetnost da se stavlja nad nju. Ne ćemo reći običan čovjek, ali čovjek u običnu,

svagdašnjem držanju interesiran je na događajima, što oni i koliko znače za njegov opstanak. Nužda života prinukala ga je i uvijek ga nuka, da se njima bavi bilo spoznajući, što su, bilo težeći ili odvraćajući se od njih, već prema tome, drži li, da mu nasporuju život ili ne. Iz toga korijena vuče lozu sve spoznavanje, pa iako se u visokim razmatranjima svojim udaljuje od njega, nalazeći zadovoljstvo, da traži istinu istine radi, posljednji mu motiv uvijek leži u potrebi orijentacije u prilikama života. I htijenje može postavljati visoke ciljeve, koji imadu vrijednost u sebi, ali u posljednjem redu i ono je, makar koliko bilo po dostojnosti uzvišeno, upravljeno na odnošaje života. U svagdašnjim prilikama zadovoljava se čovjek, ako upozna odnošaje stvarî u nekom općem nacrtu; tome dostaju obični pojmovi, pa se čovjek i ne zadržava dugo kod samog zrijenja, nego se žuri k pojmu, pod koji će izvjesni predmet registrirati — poput ljenivca, koji — kako veli Schopenhauer — traži stolac, i dalje se ne zanima. Toliko je naime dovoljno, da on prema događajima odredi svoj odnos. Nauka i ćudorednost mogu u sve to držanje unijeti oštrinu, dosljednost i plemenštinu, dotjerati ga i istančati, ali ne mogu mu promijeniti značaja, a taj je: ne stati, nego sveđer tražiti put u životu, dakako i sve ono, što bi ikada moglo biti put života. Naprotiv umjetničko držanje otima se makar na čas tome, da svoje poglede stavi u službu volje, zadržava se na doživljaju samom, blaži se na njemu i prepuštajući se tako dojmu samome, proživljava život nekud slobodnije, jer se ne stavlja neposredno činom u odnos k stvarima. Što se pred čovjeka ovako stavlja, može biti izrezak iz zbiljskoga života, ili neka izmišljena situacija, ali njegovi doživljaji uvijek su zbiljski, njegova su čuvstva realna; on zre i misli, on čuvstvuje, boji se i nada — ali uza sve to ostaje pri dojmu, dok je odno-

šaj k djelovanju bar na čas prekinut. U tom času ne osjeća on potrebu, da djelotvorno reagira na doživljaje, koji se pred njegovim očima ređaju, kao »da i nije upleten u zbiljsku svezu« (Lipps). »Ako čovjeka misao raspali, pa on zaboravi na sebe, na publiku, te goji samo onaj san, što ga mahnito obuzima, onda mi dajte spis takova umjetnika, da ga čitam, a sebi ostavite razloge, povijest i kritiku« kaže Emerson. Takovo je eto umjetničko držanje.

Zadaća je estetike, da odredi uvjete, koji moraju biti ispunjeni, da se čovjek ovako bezinteresno (u praktičkom pogledu) stavi prema doživljajima, da uživa u samoj duševnoj radnji, koja zabavlja njegovo zrijenje, maštu, misao i čuvstvovanje, dok njegova volja miruje. Ovi uvjeti leže u osobitom načinu, kojim umjetnik predvodi događaje ili predmete, i u načinu, kako čovjek k njima pristupa. Između umjetnika i čovjeka stoji umjetnički objekt, koji mora imati neka obilježja, da može djelovati, jer prema poznatoj, svakako opravdanoj riječi: umjetnost znači umjeti, znači ona vrsnoću staviti čovjeka u ono stanje, po kojem se oslobođen obzira na praktičke interese predaje »čistomu zrijenju«. Istaknuvši sve ovo možemo pustiti po strani pobliža, međusobno različita određenja estetskoga doživljaja, jer u ovom se jednom unutar vrlo širokih granica podudaraju, da pri estetskom držanju preteže zrijenje i čuvstvovanje, da su njihovim potrebama podređene sve ostale funkcije kao sredstvo: imaginacija mašte, misaoni izvodi i obrati ne manje, nego dispozicija građe i njezino donošenje. Sve to naime smjera na to, da izazove užitak po slobodnoj upotrebi duševnih radnja (Funktionsfreude), koja u jednu ruku odgovara izvjesnoj unutrašnjoj potrebi, bez obzira na to, izvodi li se ona iz nekoga izražajnoga i stvaralačkog nagona ili iz preo-

statka neutrošenih životnih energija (supertiu de vie kod Ribota), a u drugu ruku opet stvara nove poticaje, bilo po odmoru inače u životnoj borbi okupiranih snaga, bilo po vrednosnom povišenju njihovu.

Racionalistički disponirane prirode u izvjesnoj su mjeri nepristupačne ovakovu držanju. Naginjući na to, da sva očitovanja života vode kroz logičku sferu, drže se prema umjetničkom doživljavanju nesklono ili bar indiferentno, kao da ih životna ozbiljnost odvraća od lake igre (levis ars) duševnih sila — ili se, ako i imadu smisla za umjetničko živovanje, ne mogu oteti premoćnom djelovanju razumskih sila, kao da im je teško bez sustežljivosti predati se doživljaju, kad ih duša nagoni na misaono prebiranje u njima. To je psihološki osnov intelektualističke estetike, kojoj racionalizam uopće naginje. Iz njega je lako razumjeti gotovo potpun paralelizam u izgradnji i strukturi estetskog nazora sa spoznajno teoretskim i metafizičkim pogledima. Vrlo lijepo vidi se to na Markovićevu sustavu, a objašnjava nam i mnogu na prvi mah neobičnu stranu njegove estetike.

Spomenimo se samo opreke između osjećanja i mišljenja, dotično prividnoga i istinskoga bitka, koja spoznaju upravlja na traženje nužnih i općenih pojmovnih određenja, s objektivnom, transcendentnom aplikacijom. Slična neka opreka provlači se i estetičkim nazorom, i sa sličnim tendencijama. To je opreka čuvstva i predočivanja. Ona nastaje otud, što je u pojmu svijesti (conscience) i nehotice jače naglašen momenat znanja (connaissance), ne kao neposredan karakter psihičkih stanja uopće, nego kao svojstvo predodžbî napose. Čini se, kao da je svijest više nego une attention à ce qui est en nous, da je već u osnovama svojima une cogitation: predodžbeni život uzima se za osnovnu funkciju svijesti, dok se ostale strane duševnoga života ukazuju kao stanja

predodžbî ili kao pojava na njima. Predodžbe kao da su u neku ruku esencijalni faktori svijesna života, a svi drugi doživljaji nošeni su po njima kao odraz njihovih stanja i odnošaja, dakle fenomenalne modifikacije na njihovoj osnovi. Bez obzira na to, može li se po toj koordinaciji pravo zaći u specifični karakter čuvstvene strane, valja istaknuti, kako iz te slike estetički doživljaj izlazi kao »spoznaja sa čuvstvenim dodatkom«. Odlučno je, da se tim pažnja odmah i unaprijed odvraća od samoga načina, koji toliko karakterizira umjetničko promatranje. S estetičke funkcije prenosi se težište na sadržajni momenat doživljaja, pa se uz manje ili više otvoreno obilaženje psihologijske analize umjetničkoga držanja prelazi na logičko prebiranje po sadržaju svijesti; kao da se ne radi najprije o tom, kako se uopće čovjek prenosi u umjetnički način proživljavanja, sva se pažnja priklanja pitanju, što je sadržaj estetičkog stanja. Tu se onda luči čuvstvo, kao subjektivni momenat, od predodžbe, kao objektivnoga momenta. Onda se gotovo sama po sebi nadaje misao, da se po čuvstvima ne bi dao obilježiti estetički doživljaj, jer im osim općenih karakteristika (na pr. ugode, olakšanja) kao čisto intenzivnim veličinama ne dostaje zasebna kvalitativna određenost, a intimna subjektivnost čini ih nepodesnima za općena i nužna određenja, koja se traže. Osnov estetičkomu doživljaju traži se stoga u odnošajima predodžbi, koji se svijesno ili nesvijesno spoznaju, za razliku dakako od teoretskoga spoznavanja tako, da se odluka, t.j. estetička presuda vrši neposredno, bez dokaza i bez praktičke interesiranosti (Vorliebe po Herbartu). Na svaki je način čuvstveni »dodatak« samo upozoravanje, da neki takvi doživljaji postoje. On igra sličnu ulogu, kakva se pri teoretskom držanju pripisuje pojavi, prividu, što upućuje na bitak. I kaogod što se tu uzima, da je

težnja za istinom određena izvjesnim idealnim zakonima, tako se i estetskomu doživljaju postavlja neka općena vrsnoća estetičkog ocjenjivanja, koja se zove ukus (gout, Geschmack), pretpostavljajući, da su presude njezine različne samo zbog nejednakosti razvoja i izobrazbe, ali kad bi bila valjano upućena i uvježbana, da bi u svakoj prilici njezine odluke bile nužno suglasne. Estetička reakcija čini se tako ovisnom od uviđavnosti (Einsicht), t.j. od mogućnosti zamijeniti pravilne odnošaje, koji izazivaju nužno i općeno odobravanje; tko te odnošaje uoči, ne može se oteti priznanju estetičkih vrednota. Odnošaji predodžbî, koji čine osnov estetičkomu sudu — jer naposljetku sav je estetički doživljaj izišao na to, da bude čuvstveno zadahnuti sud — odgovaraju izvjesnim odnošajima u umjetničkom predmetu, na kojem se i mogu najbolje naći. To je posljednji korak: motivi estetičkoga doživljaja stavljaju se u sam umjetnički predmet, i to ne možda tek kao poticaji (znakovne energije) duševnoj radnji, da se u izvjesnu pravcu razvije, nego kao objektivna svojstva, kojih spoznaja stvara osjećaj ljepote. Estetički doživljaj se posvema objektivirao.

Prema svemu ovome lako je upoznati glavne značajke racionalističke estetike. Ona ne ostaje pri zrijenju, nego upirući se na to, da je estetički dojam posljedak (svijesne ili nesvijesne) isporedbe, odnošenja ili razbiranja česti u izvjesnoj cjelini, upućena je na traženje objektivnih odnošaja, koji se nužno i općeno mile, i na postavljanje idealnih oblika, kojima treba da udovolji svaki umjetnički objekt, ako reflektira na to, da izazove estetičko odobravanje. Estetika postaje naukom o valjanom reagiranju na utiske prosuđujući ih prema normalnim određenjima, što vrijede za estetički ukus — ona je logika estetičkoga čuvstva, ars pulchre cogitandi. Psihologijska analiza

umjetničkoga doživljaja ostaje u predvorju estetike, slično kao psihologija mišljenja, što stoji u predvorju teorije spoznaje; poglavita joj je zadaća ustanoviti, koliko kod nastanka estetskog milja sudjeluje osjetnost, a koliko neosjetna strana ljudskoga bića, kako bi se otklonio senzualizam i uz ograničenje apriorističkih pretenzija statuirao racionalni momenat, koji zajamčuje nesamo općeni i nužni, nego i objektivni karakter estetičkih odluka. Doživljaj se estetički konsolidira u vrednosnome sudu, ovaj se po objektivnim elementima prosuđuje i kritički dotjeruje sve dotle, dok se ne dođe do općenih principa, koji bi imali vrijediti za svako držanje u umjetničkom uznošenju. A mora se priznati, da je s ovoga stajališta najkonsekventnije rješenje ono, koje prihvaća estetički formalizam, jer ako je uopće moguće na tom putu doći do određenja umjetničkoga doživljaja, onda očito oblikovni odnošaji, budući da se dadu i pregledati i svesti na općene uzor-likove (norme), pružaju daleko sigurnije uporište nego nepregledno mnoštvo i raznolikost sadržajnih (idejnih) mogućnosti.

Marković je odlučno za formalizam. Estetičan je samo oblik; sadržaj (materija) postaje predmetom estetskoga užitka po svojem složaju i rasporedu. I kaogod što logika otvara oči, da se upozna prava istina, tako estetika nakon što je kritički izlučila »primjese subjektivnih osobinskih težnja i žudnja«, ukazuje put pravomu shvaćanju oblikovnih odnošaja, koji se nužno i općeno mile. Marković je uvjeren o tom, iako to nigdje ne veli izrijekom, da se ovakvim određenjem estetike stavlja na jedno posredno stajalište, s kojega se prema umjetničkom objektu, kao i prema užitniku subjektu vrši pravedan obzir. U svakom estetskom doživljaju ima jedan objektivan i jedan subjektivan faktor: prvomu je osnov umjetnički lik zorno predočen u svijesti, drugomu u duševnoj

radnji, koja, potaknuta osobitim sastavom i rasporedom građe, stvara u nama osjećaj ljepote (milotno ćućenje). Uvjeti estetskog užitka leže dakle izvan subjekta i u njemu samom: predmet (stvar ili događaj) po osobitim odnošajima između čestî i po skupnom prikazu svojem izaziva duševnu radnju, potičući je snagom, obiljem, raznovrsnošću na jedinstvo i skladno djelovanje, što dušu stavlja u »ljepotno« raspoloženje. Na pitanje, zašto baš izvjesni oblikovni odnošaji imadu takav utjecaj na našu duševnost, odgovorio bi Marković kao i u teoriji spoznaje pozivajući se na usporednost i harmoniju među tvarnom prirodom i ljudskim duhom, kojoj nema daljega tumača. Estetički se tako doživljaj u posljednjem redu postavlja na svoje vrste dobar odnošaj predmeta k duševnosti, pa je osnovne oblikovne odnošaje moguće jednako držati realnim svojstvima umjetničkoga objekta, kao i načinima ljudske duše. Nemoguće je predvidjeti, kako se Marković trudi, da uvjete estetskoga užitka s jedne strane zasadi u objekte, a s druge strane da ih opet — ako i ne apriorno izvede iz prirode duha, ali prikaže kao načine, koji joj odgovaraju, kao oblike procesa, u kojima nastaje estetski užitak. Oblik jačine, živosti i potpunosti odgovarao bi tako činjenici, da se jaki, izraziti utisci svijesti nameću i u njoj održaju (zakon funkcionalne dispozicije); oblik sklada odgovarao bi činjenici, da se jednaki elementi u određenoj raznolikosti to jače ističu (zakon pojačanja po oprekama); oblik obilježnosti (karakterističnosti) odgovarao bi činjenici, da se svijest, ako ne će da se izgubi u opažanju pojedinostî, mora sabrati oko pregledna broja istaknutih momenata, po kojima bi mogla svu mnogolikost trajno vezivati u cjelinu (zakon koncentracije po izboru); oblik skladna izmira bio bi determinacija općenoga zakona oprečnosti (zakon o konačnim čuvstvima; zakon stilizacije).

Misao, da je estetski dojam rezultat psihičke radnje po oblikovnom sastavu na osobit način upravljene, mogla se daleko više istaknuti, i da se to dogodilo, ona bi bila nauku Markovićevu dovela u blizinu psihologijske estetike, ublažila bi znatno izgled njegovu formalizmu i kaošto se njegove kritičke analize umjetničkih djela odlikuju lijepim i dubokim pogledima u duševni život, tako bi i nauka njegova bila postala intimnija, dok je ovako u apstraktnim određenjima nestala gotovo sva usrdnost estetskoga doživljaja. Što je uzrok tome? Poznato je, da su se formalni odnošaji prostora u geometriji i fiziologijskoj optici, pa odnošaji vremena u fizikalnoj akustici odavno nastojali svesti na izvjesne, matematički određene razmjere, što je dalo povoda mišljenju, da je, kako bi rekao Goethe, »ljepota očitovanje tajnih prirodnih sila«. Akustično-muzikalni titrajni odnošaji i zlatni rez bili su već u Pitagorinoj školi poznati. Aristotel upućuje, da matematika, a napose geometrija daje uvid u osnovne uvjete ljepote, a muzik Aristoksen gradi na tom osnovu svoju teoriju umjetnosti. Leonardo da Vinci bio je toliko uvjeren o znanosti matematike nesamo za nauku, nego i za umjetnost, da je o svojim djelima rekao: »Non mi legga chi non e matematico«. Albrecht Dürer drži, da je umjeće mjerenja osnov slikarstvu. Engleski estetici kao Hutcheson, Hogarth, traže liniju ljepote. Leibniz misli, da se estetička ugoda osniva na nesvijesnu brojenju i poređenju. Herbart je, kako se zna, od svih umjetnosti najviše smisla imao za muziku, te je i držao, da nauka o umjetnosti još uvijek nije dovoljno uvažila upute, koje joj muzika može da dade. Stojeći pod dojmom Zeisingovih istraživanja o rezu, Helmholtzove fiziologijske optike i nauke o tonovima i Fechnerovih eksperimentalno-psiholoških radnja, Marković je bio potaknut, upravo zaveden, da u estetičkim

odnošajima traži osnova izvjesnoj zakonitosti, koja bi se dala i matematički odrediti. I kaogod što mu je »glazbena umjetnost« sluhom osjećana, a dušom ćućena »arhitektonika po izbor zvučja« tako je držao, da bi se i u drugim umjetnostima mogla naći slična arhitektonika. Marković je to pokušao provesti u svojoj nauci o baladi. Pokušaj taj mogao je biti i zanimljiv, da se nije odviše stegnuo na ukočene matematičke oblike i odnošaje. Misao, koja se u izvjesnu pogledu mogla primijeniti na pojave estetičkoga života, promašila je svoj cilj u neplodnom formalizmu.

Osobito značenje pripisuje Marković obliku pravilnosti, koji bi imao predstavljati jedinstvo estetskih oblika. Iz njega se izvodi, da se estetska vrijednost ima prosuđivati po svim oblicima zajedno, a ne samo po jednom od njih. Iz načela pravilnosti slijedi i druga znatna misao, da se naime ne dadu odrediti konkretni umjetnički oblici. koji bi vrijedili za sva vremena. Kako će koje vrijeme i na koji način u umjetničkim djelima i u osjećaju izvršiti zahtjeve sadržane u onim općenim principima, to se iz njih samih ne da izvesti. Vrsnoća je estetička relativna, pa će im tako prema savršenstvu snage i umjetničkoga ukusa svako doba na svoj način dati izričaja. Estetski je ideal relativan, i to upravo zato, jer nije samo stvar apstraktna zamišljanja, nego konkretna ostvarenja uzora ljepote. Umjetnost znači umjeti, a ne samo misliti ili željeti. Iz toga se relativizma ne smije izvoditi, da je svako estetičko suđenje jednako vrijedno. Naprotiv, svako doba ima svoje velike stvaraoce i prosuđivače (estetike), koji su vrsni prosuditi i ustanoviti estetičku vrijednost prirodnih i umjetničkih tvorina. Estetička je ideja eksemplarno autoritativna.

Između zahtjevâ, da se odrede općeni principi, koji vladaju estetskim životom tako, te bi se mogli iz-

ricati apodiktički, za sve ljude nužni sudovi o ljepoti, i netom spomenute činjenice, da je estetski ideal relativan, kao da postoji nesuglasnost. Ta se nesuglasnost po Markoviću rješava ovako: U estetičkim oblicima prikazani su zahtjevi estetske »ćuti« po njihovoj logičkoj i stvarnoj nuždi; ovi zahtjevi upravljaju estetičko držanje u težnji, da dohvati ljepotu, ali se ne ostvaruju u svakom slučaju i naprosto. Efektivni posljedak umjetničkoga napora i nastojanja, u kojem se ogleda, što je pojedini čovjek ili neko vrijeme moglo dati kao svoj ideal, ograničen je na realne prilike, prosvjetne i kulturne, u kojima je, estetička »ćutljivost« različno određena i razvijena. Nedostatak objektivnosti, uslijed nejednake razvojne visine estetičkoga ćućenja i spoznanja, a po pridruženju vanestetičkih pobuda — čini, da se vremena i narodi razilaze po estetičkom naziranju. Zato i nema apsolutne estetike i ne može je biti, jer se nijedno vrijeme, nijedan narod, nijedan umjetnik ni estetik ne može posve oteti ukusu svojega vijeka i svoje okoline, ali ima vječita težnja k savršenstvu ljepote. Općeni oni principi putokazi su k tome cilju i upirući pogled na njih umjetnička tvorba i umjetničko suđenje ima tendenciju, da se orijentira na idealnim njihovim zahtjevima. To su zahtjevi umjetničke težnje, kao što su općena načela logike zahtjevi težnje za istinom: spoznaji logičkoj kao i estetičkoj pripada možda i općenost u onoj mjeri, koliko joj je moguće u konkretnim oblicima one zahtjeve potvrditi kao uvažene.

Nije običaj govoriti o dužnostima umjetnosti, jer se pod tim obično misli na neku služnost ponajviše sociologijskoj, etičkoj ili vjerskoj ideji, ali ni ako se u načelu l'art pour l'art traži, da umjetnosti bude svrha samo umjetnost, ne može se izbjeći dužnostima prema ideji umjetnosti, jer ni najviša sloboda stvaranja i umjetničkoga naziranja ne može estetičke vrednote

staviti »na ništa«, kao što ni Stirneru nije uspjelo etičke vrednote staviti na pust egoizam, koji osim samovolje ništa ne priznaje. Iz ideje umjetnosti nužno izviru neka naređenja, koja mora pred očima, imati svaki, tko se njoj posvećuje ili se u njezinu hramu bavi. Tko nije vrstan bar na vrijeme odbaciti praktične interese i zadržati se na utisku (verweilen beim Eindruck po H. v. Steinu); tko nije vrstan predati se zrijenju (aufgehen im Schauen) i uživati u slobodi duševne radnje, taj ne će nikada osjetiti duha umjetnosti. I umjetnik ima dužnosti prema svojem pozivu: umjetničko stvaranje neka se označi i kao igra: ona je poput igre prirode smisao i ozbiljnost (sinniger Ernst po Herderu); ona traži vježbu i usavršavanje prirodne nadarenosti, ozbiljno i dostojno nastojanje, da se vrijedna zamisao valjano ostvari, traži požrtvovanje i borbu, jer umjetnik kao umjetnik mora da traži i izbire, oblikuje i reda, da svladava sredstva prikazivanja i dade oduška u izražaju. Sabranom snagom svojega bića stvara onda umjetnik poput prirode, po neodoljivoj nuždi, svrhovito bez svijesna pomišljanja svrhe, zanimljivo bez namjere, originalno bez želje za novotarenjem, vještački, ali nenamješteno. Marković naročito upućuje, kako po estetičkom obliku potpunosti umotvor treba da »zadovolji cjelokupnu duševnost, t.j. osjećajnost, razumnost, ćutnost i voljnost«, i zato nije dosta, da je umjetnik samo iskren: on mora da bude sav u svojem djelu; iskrenost nekoga doživljaja ne dostaje još za njegovu »estetičku prikazljivost«, nego treba da je u njemu sadržana i neka »općeno — čovječja dostojnost, znatnost«. Sebe dati, značit će dakle, ako se pravo shvati, iz sebe proiznesti ljudske vrednote, u individualnoj slici istaknuti općene ljudske crte. Pravi se umjetnik ne će samovoljno i bezobzirno odbiti od prošlosti, iz koje je izrastao, niti od okoline, u kojoj živi, nego će

zahvalan pređašnjim pokoljenjima, koja su pripravila njegov život, crpeći pobudu i snagu u narodu i čovječanstvu, ovima uzvraćati milo za drago, te »svojim tvorevinama povećavati njihovu životnu i prosvjetnu snagu« (biologijski momenat, žalibože samo pripadom istaknut). Nadčovjekova »anarhija u umjetnosti« negacija je estetičke težnje. »Estetičke su ćuti po naravi svojoj odlučno zadružnjačke« (socijalna uvjetovanost umjetnosti), i zato se pravi umjetnik voljko privija cjelini, kojoj spada: najprije onoj užoj, koju sastavlja njegova domovina, njegov narod, a preko nje, bolje reći po njoj, i onoj široj koju sastavlja ljudstvo. »Pravi umjetnik dostojan je glas skupnosti zadružne, dostojno ogledalo cjeline, i to po naravi najprije one narodne cjeline, koja mu je najbliža, t.j. koja mu daje sredstvo umjetničkog prikazivanja (jezik) i građu (prirodu, život, povijest, tipove), a donekle i način prikazivanja. Pa iako umjetnik prođe kroz tuđinsku školu, on će zahtjeve umjetnosti moći potpuno zadovoljiti samo onda, ako stane na rođenu grudu. Jedino tu može on pravo da razvije svoje i narodno bivstvo, a u njemu će se ogledati općene ljudske crte. U individualnom okviru na narodnoj osnovici posilit će se pogledi njegovi do čovječnosti, a od doživljaja svojih — rođenih u relativnom krugu prostora i vremena, sakivat će on trajne, ako ne već vječite vrednote, jer je pravi umjetnik poput Leibnizove monade, što živo osjeća dužnost težiti, da bude vrijedno ogledalo svemira. Ovaj odnos pojedinačnosti na općenost, razumljiv iz bivstva umjetnosti, koje ima značaj zahtjeva (Forderungscharakter), mjerilo je vrijednosti umjetničkih djela: na najnižem stupnju stoje djela, koja nose biljeg mode ili biljeg izvjesna vremenskog perioda; na višem stupnju stoje djela, koja prikazuju značajke neke epohe, pa naroda diljem njegove povijesti ili jedne rase, a na najviši se stupanj

uspinju, ako nose obilježja, koja pripadaju bivstvu čovječjem; takova su djela razumljiva svakomu dobu, svakomu narodu i plemenu. Umotvori su to vredniji, što više prikazuju obilježja čovjeka, duševna i tjelesna, pojedinački »uposebljena«. Po ovom odnosu pojedinačnosti na općenost umjetnik se uzdiže i u nadvremenske razmjere. Njegovo djelo nastaje doduše u određenim društvenim prilikama, te ne može zatajiti duh svojega vremena, ali mu ne može biti zadaća, da bude samo odjek svojega doba, da prikazuje tip svojega vremena. Što je taj tip, — misli Marković — uopće je teško reći, a svakako je krivo misliti, da u bilo kojoj epohi ima samo jedan tip. Umotvori prošlih vremena nipošto ne izrazuju mišljenje i ćućenje cijeloga svojega doba naprotiv oni često izrazuju nešto, što većina savremenikâ ne osjeća, nego tek mala manjina ili odlična nekolicina, i baš to su držali za vrijedno, da svojom umjetnošću prikažu. Umjetnost prikazuje često upravo težnju, da nas otme tlaku društvene okoline, koja nas hoće da presvoji i da poništi u nama čuvstva viša od onih, što ih sama goji. Teško je dakako i pogibeljno oteti se posve okolini, jer bismo se time otuđili svojemu krugu i postali nesposobni, da radimo za nj. Ali počešće treba da nas umjetnik uzdigne nad nju. Umjetnost lebdeći nad borbama života uznosi nas u idealne visine ljepote i udovoljuje našu želju za oslobođenjem iz teškoga jarma sadašnjosti. Ona nas liječi od umora po svakidašnjem životnom bremenu, ona krilati maštu potlačenu uzanim opravljanjem ograničena posla, povraća nas cjelokupnomu bivstvu našemu i otvara nam vrutke čuvstava i nama samima sakrivenih. Iz prenesenog stanja mi se vraćamo u zbiljski život okrijepljeni, osvježeni, vraćamo se k zemlji i okolini svojoj, koja potrebuje naše krepko djelovanje. Umjetnost ne bi mogla izvršiti onaj svoj zadatak (— koji

bi se s Guyanom dao označiti kao »l'agrandir de la vie individuelle en la faissant se confondre avec une vie plus large et universelle« —), kad bi prikazivala samo moderni ideal. Ne valja umjetnika sapinjati tom zapovijedi, nego mu dajmo slobodu, pače savjet, da teži na sveopći ljudski ideal, a kakav je taj, to će umu i srcu prava umjetnika kazati pregled prvih umotvora različitih doba i njegov vlastiti genij.

Da je Marković nesklon naturalizmu, lako je razabrati. Umjetnost niti može niti smije težiti, da bude samo prijepis (»palik«) onoga što zbiljski život pruža. Njezina je zadaća izbirati i zato mora spoj i sustav materijala u umjetničkom prikazu biti drukčiji, nego je u samoj zbilji. Umjetnost ne može biti jednaka prirodi, »nadomjestak prirode«, nego samo privid zbilje, mikrokozmički privid makrokozmičke zbilje, a to će reći »pouzoren privid« realnosti. Idealiziranje je imanentan postupak umjetničkog stvaranja. Realizam pruža u umjetničkom pogledu premalo, — jer se — kako mu Marković u jednoj ocjeni (u Vijencu 1870.) zamjerava — od zbiljske pojavnosti ne uzdiže do vrijednosti ostavljajući predmet svoj u prozaičnoj golotinji. Naturalizam iskrivljuje zbilju, jer jednostrano prikazuje samo ružne i opake strane života; njegova je slika neistinita, jer prikazuje samo tamne strane, a svijetle izostavlja, pa se u njoj ne može vidjeti skladan izmir. Izmučen predvođenjem moralnih nevolja modernoga života uzalud će čovjek izgledati neko idealno izmirenje, koje bi mu predvelo pred oči »moguću budućnost«. Taj se zahtjev nema shvatiti tako, da čovjek bježi od zbilje i da traži zaklona u iluzornim slikama, nego mu je smisao, da čovjek opažajući zbilju s pomoću umjetnikovom želi, da vidi ili bar nasluti mogućnost rješenja konflikata, što ih ona pruža, i da tako iz umjetničkoga uznošenja u život ponese probuđene okrijepljene snage. Marković

drži, da se ovaj biologijski zadatak, koji se po idealističkom zahtjevu izmira čisto umjetnički izvršuje, u naturalizmu promašuje, i to ponajprije zato, jer prikazivanjem svojim, naravitim doduše, ali jednostranim u čovjeka dotjerana ukusa i tankoćutna izaziva samo čuvstvo neprijatnosti, nevoljkosti, koje sprečava nastanak estetskoga užitka, a onda i zato, jer u nedostatku umjetničkih potencija posiže za moralnim efektima. Pjesnik naturalist može biti dobar »castigator morum«, koji »moralni lazaret« svoj postavlja kao zastrašan primjer ali nije tankoćutan umjetnik, koji spajajući realizam s idealizmom u prozu života umjetničkim sredstvima unosi poticaje, iz kojih može da nastane ljepša i bolja zazbiljnost.

U pitanju o odnošaju umjetnosti prema moralu Marković se stavlja na stajalište, da je estetička vrijednost samostalna, te ne zavisi o bilo kakvim svrhama izvan sebe. Umjetnost ima jedini cilj i zadaću, da bude umjetnost. Odstupi li od toga po bivstvu joj propisanoga puta, pa se primjerice snizi do ugađanja strastima ili nisku ukusu mase, onda je treba pobijati nesamo iz etičkih razloga, jer je zla, nego i iz estetskih, jer je loša. Jednako se i u pozitivnom pogledu mora ustvrditi, da umjetnost — budući da joj je svrha biti lijepom — može na ostale strane života utjecati samo po estetskim sredstvima, po tom, što je lijepa. Pruža li ona koju potporu spoznaji ili ćudorednomu unapređivanju, onda to može biti samo posredno, ne da možda ciljeve nauke ili ćudoređa u svojem poslu slijedi, nego tako, da ostvarujući lijepo tim ujedno širi i smisao za istinito i dobro. Prava umjetnost ne će promašiti etički utjecaj, ali ne po svijesnoj namjeri, nego po raspoloženosti. Umjetnost čovjeka stavlja u stanje, u kojem se duševne sile, prilikama svakidašnjega života svakojako rastresene i na običnu mjeru praktičnosti svedene, uzdižu po

smislu i usklađuju; umjetnost ne poučava, ne stavlja nas pred moralne obaveze, ali obrazuje dušu; po bavljenju u njoj uspostavlja se sklad duševnosti, — lijepa duša postaje i dobrom. Ova Schillerova misao očito je i Markoviću lebdjela pred očima.

No misli li umjetnost svoju svrhu postići, a u prenesenom djelovanju i životne vrijednosti povisiti, onda se mora od nje tražiti, da »u oblik što krasniji odijeva ideju što vredniju« Ovim dodatkom umjerava se formalistički princip po obziru na sadržaj iz čega za umjetnike izvire zahtjev, koji bi se varirajući Horacijeve riječi mogao označiti riječima: sumite materiam vestris, qui scribitis, dignam viribus — jer najvrednije, najbolje upravo je dosta dobro, da bude predmetom umjetničkog napora i zanimanja. Očito je, da je neznatnu sadržaju teško dati oblik, koji bi čuvstvo privukao, a nevrijedni sadržaj može i da se opre nastanku estetskoga dojma. Estetička funkcija nije odvojena strana ljudskog bića, pa nije moguće, da baveći se nezgodnim sadržajima ili na nezgodan način ne povrijedi spoznajne sile ili etički smisao više, nego li može i sama prividnost umjetnička da podnese. Iz zajednice i uzajmice duševnih sila izvire za umjetnost zahtjev, da joj predmet bude nesamo oblikom lijep, nego i sadržajem dostojan. I umjetnik je čovjek, pa se s pravom od njega traži, da ga pored formalne vrsnoće izražavanja i prikazivanja, žive osjećajnosti i bogate mašte, resi i dubok ljudski smisao i plemenita ćudorednost. Samo plemeniti ljudi mogu stvarati plemenitu umjetnost — veli Ruskin, a povlađuje mu i Marković.

Po tom imanentnom odnošaju umjetničke vrsnoće prema čovječnosti mogu djela njezina da uzgajaju bez pouke, da unapređuju ćudorednost bez propisivanja i naučanja. Veliki su umjetnici bili učitelji narodni, stvaraoci života: po njima je narod sebe spo-

znavao i ciljeve svoje ugledao. Umjetnost je kao »oganj srca, što se raznosi po narodu i ogrijeva ga«. Bez naučanja i bez zapovijedi ona obrazuje život po životu uznesenom u umjetničke sfere i stavljajući u vibraciju svagdašnjošću prigušene žice osvješćuje dušu i otvara joj nove vidike. »U Zagorju priča puk, — veli Marković — da se za mirna proljetna dana iz nekakova jezera na gori čuju glasi kao zvona iz dubine. Takova je naša poezija. Ne oglušimo se na glasove toga na dno jezera propala zvona? Uzdignimo taj propali hram i to tajno zvono, da svane na vidik i visoko se uspne, te zazvekne svoj: živo zovem, mrtve plačem, gromove razbijam — to stoji do hrvatskog naroda«. A njegovim pjesnicima i umjetnicima veli: »Uzmite naš narod rastrojen političkom uredbom, rastavljen vjerom i obrazovanjem, uzmite naše političke nevolje, nesretnu našu prošlost, neradinost, neznačajnost, nehajstvo, naravske sposobnosti puka i zanemarenost njegovu, uzmite silno tuđe neprijateljstvo, domaće izdajstvo, neprirodni razvitak raznih razreda društva« — pa imate građe do volje, da udovoljite umjetničkomu nagonu i da koristite životu. Tu se dade motriti i zamišljati se, naslućivati i predviđati, prošlost oživljavati, sadašnjost razbirati, budućnost pripravljati, tu se dade iz malena kruga i udesa ostvariti polet k čovječnosti i zamah do neizmjernosti. Ne osjeća li, ne naslućuje li umjetnost u najdubljim, ili, ako ćete, u najvišim svojim očitovanjima skrovitu zakonitost svemira, »stupaj povjesne pravde« i njezin pogled »svevidnji«, i kad doživljaje i sudbine pronosi do idealnih visina, ne progovara li iz njih duh čovječnosti, smisao ljudske povijesti? Marković je u svojim estetičkim ocjenama, tako u ocjeni Smrti Smail age Čengijića ili Preradovićevih pjesama dao izražaja ovakvim mislima, u uvjerenju, da se i umjetnost na svoj način završuje u metafizičkim pogledima.

Problem tragičnosti, kojim se osobito mnogo bavio, bio mu je zapravo samo mikrokozmički odraz oprekâ i sporova, što se i makrokozmom provlače. I svijet ima svoje boli od ukrštavanja iracionalnih tendencija, svoju borbu oko ostvarenja idejnoga smisla, ima svoje disonance, ali naposljetku sve se one razdrešuju u skladnom akordu, koji znači pobjedu smisla, vrijednosti i dobra nad iracionalnošću i zlom. Opažanje skladne udešenosti prilikâ i odnosâ u pojavnom svijetu, prilagođenosti bića među sobom, prilagođenosti duha uz tvarnu zazbiljnost i konačno estetički odražaj na skladne razmjere, daje slutiti, da nas ljepota blaži upravo zato, što je simbol etičke duhovne harmonije svijeta. U posljednjim konsekvencijama i činjenice estetskoga života kao i spoznajne težnje pute na apsolutni duh kao osnov makrokozmičkoga reda.

VIII.

Po racionalističkoj shemi ljudi se dijele u takove, koji valjano misle, i takove, koji ne misle valjano, jer ona uzima, da sve nastranosti i pogrješke, što ih ljudi počinjaju, zapravo proistječu iz kriva mišljenja. Sokratova teza, da je krepost znanje i da se dade naučiti, tipično je racionalistička i javlja se u različnim varijantama, blažim ili odrešitijim, gdjegod se ćudoredno držanje određuje kao razumski fenomen. U popularnoj etici, koja se stavlja na razboritost — riječ sama već je karakteristična te u grčkom jeziku znači zdravu pamet, u latinskom predviđanje posljedicâ (prudentia), u njemačkom uviđavnost (Vernünftigkeit), u hrvatskom pravo razlučivanje (bez razbora je isto, što bez razlikovanja); u Sokrata, gdje kreposnu biti znači pravo znati, jer je nemoguće pomisliti, da bi čovjek namjerice radio zlo, kad bi znao, što je dobro — samo iz bezumnosti

može nastati grijeh; u engleskih etika n. pr. H. Morea, kojemu je ćudorednost »vis intellectualis«, što obuzdava tjelesne požude ili u Clarkea i Wollastona, koji dovode krepost u svezu s istinom, te im je zlo više zabluda, logička omaška, nego moralni defekat. Općeno uzevši ovo je stajalište prema ćudorednom životu vrlo jednostrano. Racionalistički disponirane prirode, hvala prevlasti razumskih snaga, jedva i slute sve one trzavice i nezgode srca i nagona, što mnogi život ljudski vode preko tjeskobnih klanaca i strahovitih provalija, u mnogim ga situacijama života stavljaju na teške kušnje, a nerijetko tjeraju i u propast. Uravnoteženim, a ponajviše i sretnim prirodama onima ostaju sakrivene muke ljudskog srca, i zato su one optimistične i naivne k jednu, jer zadaću života zamišljaju lakšom nego što jest i jednostavnijom, jer se u njihovu biću jednostavno rješava.

Po ličnoj blagorodnosti pretpostavlja racionalistički »magister vitae« realizatornu tendenciju umnih razloga kao neospornu činjenicu. On ne pita, kako umnost prelazi u djelo, jer njegova na razumske motive već od prirode sklona ćud, koja možda nikad nije osjetila robustnu silu nagona ili jači otpor čuvstvenih poriva, i ne može da dokuči težinu borbe, kojom se ćudoredna ravnoteža stvara i održaje, pa ni onda, kad uzima, da je ćudoredno držanje posljedak izvjesne vježbe i usavršavanja. Sretna mu je narav, a možda i sretan tečaj života uštedio boli izmučenih duša, što se uz najteže unutrašnje borbe probijaju do moralnih vrednota, i oslobodio ga je strahovanja, da te vrednote izgubi u unutrašnjim krizama i u kritičkim izvanjskim situacijama. Sve to milokrvan racionalist zna i ne zna, i ako zna, nikad nije sam u sebi pravo osjetio. Lakoća i spremnost, kojom on udovoljava zahtjeve »tehničke kreposti«, uzrokom je, da mu psihologijski uvjeti etičkoga života ne čine po-

teškoćâ, pa im i ne posvećuje osobitu pažnju. On se mahom nalazi pred zadaćom, da etičke odnošaje logički pretrese, da ih pojmovno raščisti i odredi i po principima razvrsta. Savjest njegova ne izlazi u borbi iz dubinâ srca i nagona, nego je naprosto stavljena pred razumsko sudište: pred ovim su razastrte ljudske presude o dobru i zlu, hvale i prijekori, a ono razbirući po njima nastoji iznaći karakteristična obilježja, po kojima bi mogle postati općene i nužne, na stvarnim odnosima osnovane. Pogled racionalizma u ćudoredni život prelazi tako manje ili više svagda u l o g i k u e t i č k i h o d n o š a j a.

Herbart primjenjuje na etički život estetički princip mjere i sklada: dobrota je ljepota voljnih odnošaja. Izvođenje etičkih načela ide posve paralelno s estetičkom naukom. Najprije se iz ćudorednog sudišta uklanjaju endemonistički i utilitaristički motivi; bezinteresno sviđanje estetskih odnošaja traži kao anologon ideju dobra, prostu od svih obzira na ugodu ili korist. To se određenje ne dobiva zar rješenjem osnovnoga etičkoga problema po psihologijskoj mu strani, koliko se naime pri njemu radi o odnošaju između nagnuća i dužnosti, nužde i slobode. Herbartova etika toga problema u svoj njegovoj oštrini zapravo i ne poznaje. Razumljivo je i, zašto intelektualistička psihologija uopće potiskuje činjenice čuvstvenoga i voljnog života u pozadinu, jer u svijesti, — koja se, kako je već spomenuto, određuje kao znanje, — dolaze oni tek kao momenti predodžbi ili uz predodžbe. Čuvstva se drže samo simptomima izvjesnih predodžbenih odnošaja, a voljni procesi nijesu drugo nego borba svijesti za predodžbe ili protiv njih; po njima svijest uzima stajalište prema svojim stanjima, braneći se od njih ili naklono ih susrećući. Osnov ovome držanju dan je u primarnom svojstvu duše, po kojem je već svaka predodžba reakcija na utje-

canje, a volja je samo znak aktiviteta, da svijest one reakcije ne prima naprosto, nego ih ili podupire, ili im se opire. Ona je vještina, koja se stječe u borbi, na osnovi mnogih odnošaja uspjeha i neuspjeha. Između nje i čuvstva na jednoj strani te spoznaje ili uma na drugoj strani ne postoji dakle antagonizam, kako to i odgovara racionalističkoj pretpostavci, da se bolja misao tu ipak afirmira, nego može da postoji samo nerazmjer (Missverhältnis). Borbu u svijesti za održanje vode predodžbe po svojim logičkim oprekama, ali se uslijed nedostatne jasnoće i preglednosti, dakle uslijed nedovoljno razvite duševne vrsnoće događa, da se koja ta opreka i prekrije ili da se odnošaji predodžbî uopće krivo vide. Zadaća je etike, da takve pogrješne reakcije ispravi. Etika iz prirode duše izvodi određene načine voljnoga realiranja kao ispravne, te ih povrh toga nastoji i opravdati po objek tivnim odnošajima. Život teče — veli se — putem slučaja: posebne prilike i u neproračunanom individualnom sastavu i tečaju vode k stvaranju zasebnih i na osobit način u svijest privedenih predodžbi; etičko držanje nije proizvoljno reagiranje na sve one slučajne poticaje i odnošaje, nego je biran način, primjeren duhovnoj prirodi ljudskoj i stvarnim osnovima doživljaja. Udioništvovanje psihologije pri određivanju tih načina ograničuje se na utvrđenje samoga fakta, da se nad voljnim odnošajima vrši presuda prema oprekama dobra i zla, ali motivi presude dobivaju se na osnovi logičkog razbiranja tih odnošaja. Pretpostavljajući, da je u svih ljudi jednaka moralna udešenost (»moralna ćut« — kao pendant »estetičkomu ukusu«) i da bi prema tome na jednake uslove svi ljudi morali jednako reagirati, traže se voljni odnošaji, koji bi se nužno i općeno odobravali. Razlike u faktičnim presudama tumače se iz nejednake razvitosti ili nepažnje; ako se taj nedostatak ili pogrješka

ukloni, onda — po načelu: cessante causa cessat effectus — nastaje nužno ispravna, općena i nužna reakcija po čuvstvu i po volji. Etičko je prosuđivanje relativno, t.j. prosvjetnomu stanju i razvitku etičkog osjećaja primjereno, ali po intenciji svagda općeno, t.j. izraz općene prirode ljudske. Osnov su mu formalni odnošaji ljudski, ali sadržaj je ovisan o prilikama i podvržen razvoju etičke svijesti.

Marković je odlučan protivnik naturalizma ili, kako on veli, »fizike u etici«: materijalizmu spočitava, da mu je vrhovno načelo nagon i potreba živovanja, no budući da se sukobi, koji po ostvarenju tih potreba nastaju, mogu riješiti samo snagom, postavljanje života na taj osnov znači bankrot etike, uništavanje osnovnih principa moralnih, pravde i dobrohotnosti. Pita se ipak, je li materijalizam odgovoran za ovakve etičke nazore? Što se tu materijalizmu stavlja na rovaš, to je vrsta naturalizma, koja s materijalizmom rado argumentira, ali bi upravo zato bilo više u interesu pobijanja toga naturalizma, da se njegovo pozivanje utvrdi kao neosnovano, nego kad se materijalizmu naprte konsekvencije, kojih on ne povlači za sobom. To isto vrijedi i za naturalizam, koji se poziva na misao evolucije. Marković i tu drži za to odgovornom misao evolucije, kao da je evolucionistička etika naprosto i sama po sebi nužno naturalistička, i da se u posljetcima podudara s materijalizmom. Protivi se Darwinovoj nauci o razvoju moralne ćuti iz »zadružnog« nagona, jer ako moral proizlazi iz borbe zadružnih zahtjeva sa samoživskim (egoističkim) pretenzijama, onda bi se njegova vrijednost sastojala u koristi za društvo, kako je shvaća javno mnijenje. Naprotiv tome ističe se, da preimućstvo javnoga mnijenja ne može biti pravo mjerilo ćudorednih vrednota, nesamo zato, što je ono izraz određene u društvu pretežne vrste (klasni moral), nego i zato, što nikakva

raširenost ili brojčana pretežnost ne može odlučiti o pitanju, koje se zapravo kreće oko razumnosti. To je poznati stari argumenat Platonova Sokrata protiv Kalikla, da stvaralac etičkih zakona nije onaj, koji je jači, bio to pojedinac ili mnoštvo, nego onaj, koji je bolji, to jest onaj, koji makar i kao pojedinac ispravnije, s više razuma opravdanja određuje odnošaje života. Marković je dakako uhvatio samo jednu stranu etike Darwinove i uputio na ono, što ona ne može dati, a jednako je negativna, upravo jer je samo na jednostrano istaknute momente upravljena, njegova kritika Spencerove biologijske etike. Po zakonu borbe za bitak — veli on — bilo bi prirodno stanje ljudi »bellum omnium contra omnes«. Zakon selekcije priznaje jačemu pravo na opstanak, a zakon druževnosti čini pojedinca ovisnim od društva. Kad bi tako bilo, onda bi priroda bila čovjeku maćeha (— sentimentalni razlog, koji pušta s vida socijalnu i kulturnu znatnost nužde po razvitak čovjeka —), ljudi ne bi od prirode bili pravo jednaki, i postojala bi samo razmjernost prava prema snazi duha i tijela: pojedinac bi posve iščezavao u vrsti i ne bi imao vlastite vrijednosti, posljedica pak toga bila bi, da se uopće ne bi filantropijom smjela zaustavljati kruta osuda principa selekcije, a prirodna podređenost slabijih jačemu po duhu i po tijelu ne bi se smjela rušiti zahtjevima slobode i ravnopravnosti. Marković je često nesklon primjeni biologijskih principa na etički život, kao da mu se činilo nekako neukusno, da ne kažemo nedolično, da se prirodna borba za opstanak uvodi u društvo ljudsko i da se i načela uzgoja životinjskih vrsta (Rassenzüchtung) prenesu na čovjeka: životinje se uzgajaju rasplođivanjem i križanjem, a čovjek se obrazuje. Iz te averzije može se razumjeti, zašto nije bio pristupan uviđanju, da princip borbe za život upravo traži filantropiju, jer je zaštita slabih

upravo u interesu jačih, da ne budu spriječeni u svojem razvoju; da je borba protiv kontraselektornih pojava upravo sredstvo ideji humaniteta; da je unošenje umnih motiva u sam proces rađanja u interesu dostojnosti ljudske i da su izvjesna ograničenja seksualnoga nagona nužna i opravdana, a stvar je provedbe, kako će se ona izvršiti, da se ne povrijedi pravo slobode i nepovredivosti pojedinca: da je etička vrsnoća samo jedan od najvažnijih momenata jakosti i prilagođivanja čovjeka na kulturne prilike, a prirodna jednakost, taj romantički ideal, nesamo što je fiktivna ,nego nipošto nije jedini osnov, da bi se utvrdila sloboda i ravnopravnost ljudi, naprotiv baš poradi prirodne nejednakosti, koja vodi diferencijaciji kulturnoj i socijalnoj, potrebno je, da se svi ljudi izjednače u ljudskom pravu. Prirodna nejednakost treba da se paralizira etičkom jednakosti.

Markovićeva je kritika biologijske etike bila zadahnuta nekim tankoćutnim zazorom od ponešto robustnih crta u tipu »nadčovjeka«, te on sam osjeća, da bi se prigovori njegovi dali odbiti tim, da se u njima očituje »premekušno shvaćanje«. Zato on traži jače argumente protiv biološke etike. Jedan je takav razlog, da biološka etika, polazeći od boja jačih, vodi opet k boju, i to tako, što bi bi se slabiji kao brojem pretežniji mogli oprijeti: brojčana prevaga, nadomjestila bi im slabost i učinila ih silnima, te bi mogli uspješno voditi okrutan boj i naposljetku izigrati — prirodni zakon o pravu jačega. Drugi je razlog, što se u toj etici krije unutrašnja kontradikcija, koju baš nazire u tom, što se uzima, da bi filantropija mogla sprečavati djelovanje prirodnog zakona selekcije; jer ako u svijetu postoji samo vlast prirodnih zakona, kako bi mogla filantropija kao etički zahtjev priječiti djelovanje njihovo? Ako pak filantropija može osporiti djelovanje prirodnih zakona, onda oni nijesu je-

dini, koji vladaju životom, pa treba priznati, da je čovjek razvio i druge zakone, različne od zakonâ tvarne prirode, koji izviru iz duševne naravi njegove. Marković bi svakako bio ostao više u stilu pretpostavljene harmonije svijeta, da nije zakone moralnoga života stavio u tako oštru opreku s tvarno-prirodnim zakonima, već da ih je shvatio kao njihove duhovne analogije, kako je logičke i estetičke zahtjeve držao takovim analogijama zakona u tvarnoj prirodi, a na svaki bi način pobijanje naturalizma bilo uspješnije, ako bi se moglo pokazati, da ćudoredno određenje nije protiv prirode, nego više od prirode, i da na ovo »više« čovjek ima pravo po duhovnoj prirodi svojoj.

Naturalizam griješi, što hoće da etičke zahtjeve izvede samo iz prirodnih odnošaja, ali čovjek je priroda i povrh toga duh, pa se upravljanje njegova života ne može oteti zahtjevima duhovne strane njegova bića. Ti zahtjevi nijesu prirodi protivni, ali i nijesu naprosto mehaničkom nuždom dani (Hartmann bi rekao: nemaju implicite eksistenciju), nego su zadani, a ponos čovjeka sastoji se u tom, da je vrstan — ne protiv prirode, nego na njezinoj osnovi ostvarivati umne ciljeve. Ćudorednost je životni red, u kojem se materijal prirode (čovjeku na raspoloženje date sile i njihovo djelovanje) prevodi u duhovni, po umnim svrhama određeni smisao. Ćudorednost se toga radi i zove »preobraženjem« čovjeka, a označuje se i kao drugo rođenje. Zajednička je intencija svega ćudorednoga nastojanja, kakogod se ono određivalo, unapređivanje ljudskoga života. Razlike u shvaćanju nastaju po nejednakom određivanju, u čemu bi se to unapređivanje imalo tražiti, ali u svakoj prilici stoji »pred očima misaona slika nečega boljega« (»Gedankenbild eines Besseren« po H. Schwarzu), po čemu bi se ljudsko bivstvo potenciralo. I mi bismo tako, da se ne bi činilo, da ćudoredna težnja drugojači (al-

terira) čovjeka, pravije rekli: u prirodne se odnošaje po ćudorednom udešavanju unosi duh i smisao, i to tako, da se prirodne sile iskorišćuju za idejne svrhe. U djelovanje ulaze te svrhe kao momenti smjera, što je karakteristično izrečeno riječima »nakana, namjera, namisao« (intentio), ali se mogu izvršiti samo posredstvom prirodnih sila i zakona, ili kako Windelband kaže: svrhovita nužda fenomenalno se očituje putem nužde uzročne. Etičko držanje dakle ne ište, da se prirodni zakoni obiđu ili povrijede, ono ne ustaje protiv njih, nego se njima služi za ciljeve, koji su mu pred očima, i unosi u djelovanje prirodom danih energija svrhovitu direktivu, ili drugim riječima, dodaje njihovu djelovanju pravac po predočivanju nekoga idejnoga smisla.

Preduvjet je etičkomu držanju, da se mehanizam uopće podaje ostvarenju svrhâ. Utvrđenje te mogućnosti leži još van okvira same etike. Svrhovita se upravljanja (Zweckbestimmungen) javljaju svuda, gdje se javlja i duševni život. Ona su predviđena već u aktivitetu svijesti, očituju se — i to s uspjehom — već u području nagona i organskog teženja, a u volji se uzdižu do svijesna, umstvenog upravljanja po nekoj ideji ili idealu. To je psihološka činjenica. S obzirom na tu činjenicu bilo bi uopće besmisleno pitanje, treba li čovjek u svojem djelovanju da se povodi za svrhama ili ne, jer se djelovanje (wirken, operari), bar djelovanje bića sa sviješću, ne može ni zamisliti bez teleologičkog odnošenja, po kojem se u momentu »sad« anticipiraju posljedci, koji bi imali da nastupe u momentu »poslije«. Ne bi li ipak finalni motivi ni na koji način mogli ulaziti u kauzalni niz i u njemu se uspješno očitovati, onda bi život ljudski, a i ostalih bića sa sviješću, bio ispunjen samo strahom pred budućnošću, ili predviđanjem imanentnih, neizbježivih posljedica bez mogućnosti, da im se ikako predusret-

ne. Osjećaj djelatnosti bio bi najstrašnija iluzija, što bi se mogla uopće zamisliti.

Pretpostavivši dakle s pravom, da djelovanje i pokretanje s težnjom (strebende Bewegung — po Lippsu) ne može biti tek utvora, nego da ima svoje realno opravdanje i mogućnost, za etičko je držanje bez odlučne znanosti pitanje, je li mehanizam u osnovima svojima teleologijski udešen i po tom već od iskona funkcija, refleks svrhovitih određenja, ili je teleologijsko odnošenje s vremenom nastalo, kao modifikacija, viša potencija ili kombinacija (po Czolbeu) kauzalne suvislosti, uzevši, da je svijest kasnija pojava u stvaralačkom redu zazbiljnosti, ili je napokon svrhovito upravljanje posljedak selekcije na osnovi mnogih pokušaja, što bi tako isto pretpostavljalo tendenciju svrhâ, da se upletu u kauzalne redove. Bila teleologija primaran, osnovan ili sekundaran, s vremenom uveden fenomen, snaga i dostojanstvo moralne obveze tim niti dobiva niti gubi, jer je i u posljednjem, jedinom pravo relevantnom slučaju, morala za nastanak njezin postojati nužda — u bivstvu svijesti i mogućnosti — u kauzalnom poretku. Tu mogućnost pušta s vida fatalizam. Po njemu bi svijet bio automat, u kojem nema mjesta za inicijative svijesti. Onu pak nuždu ne uzima naturalizam. Po njemu je život bez ambicije i jedva ima, što bi vodilo dalje od prirodnih uvjeta života, te ni sva u životnu borbu utrošena svjesna energija, razumnost, oštroumlje, dosjetljivost, rafiniran ukus i uglađenost, ne podaje životu dubljeg smisla i vrijednosti. A značajka je etičkoga reda upravo to, da je upravljen na stvaranje višega, vrednijeg života. E t i č k a j e i d e j a p r o p e n z i v n a: sve dalje, sve na više u svjesnu udešavanju života, do samosvijesti, do umna upravljanja, jer je čovjek nesamo biće sa sviješću, nego i više od toga, biće s duhom. Etičko držanje stavlja čovjeka u stanje pregnuća, i

poslenik je po njemu muke svoje vrijedan, ali mora i da bude neprestano na biljezi, kako bi na osnovi danih mu sila i prilika izbio što više duhovna sadržaja. A to se ne postiže lako. Treba htjeti — no očito da to htijenje nije naprosto dato, i što se voljom zove, da je više no samo posljedak prirodna razvoja: to je plod nastojanja, ustrajnošću i marom odnjegovana, sveđer brižno čuvana vrsnoća duševne pokretnosti, koja etičkomu držanju podaje karakter životne umjeće. I h t j e t i t r e b a u m j e t i. Ta se umjeća stječe vježbom, sabiranjem duševnih snaga i podržavanjem u spremnosti, da izvrše zadatke, po kojima životu pripada ljudski smisao i vrijednost, i da izvršivši ih ne prestanu prezati, jer životno djelo, što ga treba da stvore, živa je umjeća, koja bez prestanka nastaje, po činu se održaje, a po mirovanju propada. Naturalizam se, kako bi Marković volio reći, ometa upravo u tom, što tu životnu umjeću stavlja u samu okretnost, pa mu tako i uloženi trud ima samo vrijednost sredstva i nikako se ne može dovinuti do vrijednosti po svojem vlastitom smislu i odličnosti. A ipak je »ethos« daleko od toga, da bude samo račun na dobit, on smjera na dostojnost: etička ideja ima autoritet odličnosti. Njezino mjerilo je sloboda — u grčkom smislu, gdje ta riječ znači plemenštinu.

Marković je dobro vidio, da pojam slobode u psihologiji ili recimo, u prirodno-kauzalnoj sferi nema mjesta i da ga tu treba zamijeniti s pojmom spretnosti (aptitude), jer je on u toj sferi samo izraz povišene duševne aktivnosti, u ponestatku izvanjskoga prisilja i neodoljivosti unutrašnje nužđe. U teleologijskoj relaciji tek dobiva pojam slobode mjesto i onda označuje vrijednost htijenja u objektivnom smislu, kao motivacija iz etičke ideje, a u subjektivnom smislu, kao relativno savršeno uzdizanje do te motivacije. Sloboda se tako sastoji u osobitu načinu

psihičke kauzalnosti: Marković zabacuje ekstremni determinizam, koji vodi k fatalizmu i srodnim mu konsekvencijama do mehaničkog automatizma, odvraća se od indeterminizma (Kantova), koji upravo tim, što htijenje otkida od motiva, oduzima etičkomu držanju jamstvo i čvrstoću, pa se odlučuje za relativni determinizam, da se sloboda sastoji u vrsnoći povoditi se za etičkom spoznajom, a budući da je ta spoznaja samosvojna, neusiljena, i volja je, kad je provođena sopstvenom etičkom spoznajom, slobodna, koliko može biti. Ovaj je dodatak zališan, jer čim se napusti indeterminističko stajalište, ne valja uopće više tražiti od slobode nego mogućnost »po unutrašnjim motivima vlastitoga sopstva misliti i htjeti«, te vrijednost moralnoga držanja prosuđivati, kako prema smislu i sadržaju ciljeva istaknutih u izvjesnu htijenju (objektivno), tako i prema naponu (intenziji) duševnih sila do najboljega znanja i uvjerenja (subjektivno). »Sa svojim svrhama raste čovjek« — veli Schiller, ali one moraju da svoje opravdanje nose u sebi, i volja mora da im se priklanja slično bezinteresnim interesom kao i kod umjetničkoga predanja. Ne bi bilo neumjesno, da je Marković — umjesto što je srodnost etičkoga i estetičkog doživljaja tražio u formalnim momentima — uputio na ovu srodnost po intenciji. U izvjesnu pogledu mogao bi se onda i na životnu umjeću primijeniti princip: »l'art pour l'art« — jer iako ćudoredno držanje ima vrijednost po odnošaju k životu, a ono se baš po njemu očituje život bića s duhom. Etička je ideja svrha po sebi (Selbstzweck), po svojem imanentnom smislu i vrijednosti: u borbi za umni smisao nalazi čovjek svoje određenje i svoj ponos, jer je u ostvarenju toga smisla sadržano samosvojno, do samosvijesti potencirano bivstvo njegovo, jer je po njemu životni proces uzvišen do zazbiljnosti, koja ostaje pri sebi i dostaje sama sebi (»ein sich

selbst vollgenügsames Leben« po Euckenu). Na toj visini htijenje ne ide preko sebe, nosi svoju vrijednost u sebi i raduje se samome stvaranju njezinu. Ljudski život uopće ne bi bio problem, kakav jest, da je bivstvo njegovo sama duhovnost, jer bi umna vrijednost involvirala i svoje ostvarenje. Ali ljudsko je biće složeno, čovjek stoji na razmeđu prirode i duha, u njemu se sastaju dvije oblasti — nužda i dužnost. Ova dvostrana ili, ako bi se moglo reći, amfinoetička kompetencija, koja se čovjekovim bićem proteže, uzrokom je, da se umna vrijednost — uslijed ukrštavanja prirodnih tendencija i po otporu, što ih one stavljaju, kao ideal, uzmiče od uzbiljavanja. I zato je život ljudski mučan posao, jer mu valja zalaganjem svih sila svladati zapreke, što u prirodnom redu nastaju ostvarenju umnoga smisla. Zato je etički život borba za očitovanje duhovnoga bivstva u prirodnim odnošajima, a etička je zakonitost trajan poziv na uravnotežavanje, faktične kauzalnosti s teleologijskom idealnosti, na poravnanje bitka i zahtjeva nužde i obaveze. Zato »ethos« nije neosporan posjed ni miran tečaj, nego besprekidno zalaganje i osvajanje, nije užitničko mirovanje, nego pregalačko nastojanje: čovjek je slobodan i po slobodi etički uznesen prema tome, koliko je umna sadržaja osvojio životu, a i to ne može učiniti jednom za čitav život, nego mora uvijek iznova, s većim ili manjim uspjehom, stečeno održavati i k daljem težiti — stvarati vrednote duha i po njima postajati ono, što po ideji jest.

Ovo obraćanje k sebi i stajanje pri sebi drži pravac života nad niveauom, što ga naturalizam određuje: ljudsko se zvanje i zanimanje ne iscrpljuje u borbi za opstanak, razumijevajući pod tim poglavito fizički život, niti se zadovoljava tim, da razvija svjesne sile samo kao pomoćnice u toj borbi. Ljudsko zvanje ide preko snalaženja u prirodnom redu i preko

potreba, koje nastaju po poticaju izvana i koje su upravljene na prilagođivanje prema vani. Nije li ljudski život povrh svladavanja izvanjskih prilika i unutrašnje osvajanje, povrh reagiranja na poticaje izvana i stvaranje iz sebe, povrh odgovaranja na objekt ujedno i samostalno progovaranje subjekta, koji je našao sebe i svoje djelo? Kad čovjek tako osjeti duhovno bivstvo svoje, onda se mijenja i na toj promjeni na više uzdiže pravac života: tad on upoznaje, da ima posla s objektom, koji je u njemu — što više, koji je on sam. Vječni napor njegov obraća se u stvaranje zazbiljnosti umne sadržine i smisla, a on sam postaje suradnikom na ostvarenju duhovnoga reda. Zahtjev, da se tome radu posveti, ne dolazi mu iz vana, nije mu nametnut, već se diže iz njegova osviještena bivstva — i zato mu ne može biti tuđ, pa ako se naturalizam može pozivati na riječ: homo sum, humani nil a me alienum puto, onda se s još mnogo više prava može na nju pozivati etički idealizam (tako označen, jer iz ideje stvara život): što on naime pravu čovječnost ište povrh prirode. To je »druga priroda« čovjekova, koja je duhovno bivstvo njegovo.

A kako se racionalizam drži prema etičkom problemu u relaciji naturalizma i idealizma?

Principijelno stoji racionalizam na strani idealizma. I nema sumnje o tom, da on u znatnoj mjeri može zastupati i provoditi životni red, u kojem se umnim svrhama daje odlučno mjesto. Ipak ne bi bilo ispravno podavati se iluziji, da je samo potenciranje razumskih sila ili njihova premoć u duševnom životu dovoljna, da se stvori promjena života, koju idealistički red traži. Oblici popularne etike, koliko pokazuju racionalističke tendencije, ne mogu se u tu svrhu pozivati na svjedočanstvo. Njihova se orijentacija prema problemima života, a i njihova efektivna praktičnost osniva na gotovo nesvijesnoj, nepokva-

renoj etičkoj dispoziciji, a misaone se strane ljudskog bića drži samo kao najbliže u pravcu duhovnoga upravljanja. No razumnost je za promjenu životnih perspektiva, što po idealističkom redu nastaje, nešto takovo (omnis comparatio claudit) kao objektiv u mikroskopu: ona je prvi zaokret od osjetnosti prema umnosti. Po Kantu ona se može označiti kao vrsnoća pojave opažati s nakanom, da se u njima nađe neko pravilo, neki zajednički, općeni smisao. Dakle vrsnoća ispravna shvaćanja i suđenja, koja oslanjajući se na logičke funkcije snage mišljenja (log. Funktionen der Denkkraft) u držanje unosi prema promjenljivosti pojavâ trijeznu sigurnost i miran pogled. I etika zdrava razuma supsumira život pod pravilo, — ali budući da se donekle razumska refleksija prema osjetnim utiscima eksponira kao za prebiranje, to i životni red ove vrste znatno naginje tome, da usvoji samo logičke elemente i da sve iracionalno izluči. Racionalizam »zdrava razuma« otklanja tako sve subjektivno, lično, tempira sve instinktivno na umjerenost, zazire od temperamentnijih očitovanja — i nekako svoju zadaću nazire u tom, da obuzdava, suspreže; njegova je krepost razboritost, umjerenost i sredina (medium tenuere beati!), ali mu upravo zato ponajviše nedostaje odvažnost, smionost, i jači je u otporu i svladavanju nego u snažnu razvijanju volje. Između osjetna poticaja i voljne odluke uvrštuje on razbiranje, pokazuje mnogo smisla za općene poglede na stvari i prilike, čvrsto se drži načela, no pri svemu tomu nije stvaralački odlučan, pokretan, progresivan, osim ako mu impuls na aktivnost pridolazi od drugud. I racionalisti višega tipa, kao na primjer Sokrat ili Katon, trijezni politici i vojskovođe, zahvaljuju svoju žustrinu i radljivost osobitoj sklonosti k djelotvornu držanju. Stoici naprotiv više naginju prkosnoj nepomičnosti, koja se kao hrid su-

protstavlja valovima života, da ga snažnim zahvatom povuče za sobom. Otud je i razumljivo, da je racionalizam sam po sebi u etičkom pogledu donekle neutralan. Ako je na etičkoj bazi podignut, on će svoju duševnu vrsnoću (treznoća, promišljenost, dosljednost, pronicavost i dr.) staviti na raspoloženje najboljim ciljevima, ali on može da bude jednako uslužan i u posve protivnom pravcu. Najbolje to potvrđuje odnošaj, u koji se znade staviti prema naturalizmu — gdje potpuno postaje službenikom prirodnih tendencija, dajući im proračunanu suzdržljivost, oštroumnost i mirno rasuđivanje, a sve to u cilju, da što više udovolje nagonu i osjetnosti. Agilnost pak dolazi mu u toj relaciji od prirodnog osnova, na kojem se kreće.

Razumnost je poput mikroskopskog objektiva okrenuta prema vanjštini; tek po umnosti dolazi razumom stečeno posvema pod okular unutrašnjosti, da dobije potrebno zaokruženje, ujedinjenje i preglednost, smisao i vrijednost; tad se tek ukazuje prava svrha svega bitka, a ujedno se u idealnoj projekciji uspostavlja veza s vanjštinom i prirodom, koja osvijetljena iznutra i prožeta duhovnim pogledom čovjeka prestaje biti tuđa i protivna: po jedinstvu i cjelovitosti umne orijentacije i sinoptičke perspektive uspostavlja se jedinstvo života. Po umnosti, koliko je ona »maštom proširena razumnost«, blijede se razumske sheme upotpunjuju u žive likove, koliko je »ocjenjujući intelekt« (wertender Intellekt), misaoni sadržaji dobivaju misao, a koliko je dispozicija volje, idejni se zahtjevi promeću u praktične direktive: umnost obuhvata čitavo biće čovjekovo, u cjelovitoj ličnosti, ponesavši sve energije njegove do duhovnih visina — i zato po njoj život odiše jednim duhom, ne stradajući ni na rascjepu s obzirom na prirodu, prema vani, ni na unutrašnjem sporu između

mislî čuvstva i volje, a povrh svega pokazuje i zamah prema neizmjernosti, u kojem teženje ljudsko, slično titanskoj navali put nebesa, nikad ne klone.

Racionalizam, a bez ovakva zanosa, hladan je, patetički zar dostojanstven, ali i u tom patosu udaljen od stvaralačkoga vrela života. Racionalisti su rijetko kada smioni mislioci: nazori se njihovi ne pronose snažnim tokom, ne oru sebi nova korita i vole se držati utrtih putova ili samo oprezno odvajaju od njih, bojažljivo se probijaju naprijed lagano koračajući postupnim korakom logike. Nema tu misli, što ključaju poput živa vrela, ni vrtloga, ni slapova, što prebacujući se oko sebe bacaju kapljice, a ove se na svijetlu iskre u sjajnim bojama; mirni tok misli ne prekida se intuitivnim blistavim pogledima, sve je u njima prozirno i jasno, ali i sve nekako blijedo, bezbojno — lišeno čara mašte i topline čuvstva, odviše trijezno, da bude zanosno, odviše razumno, da bude srdačno. Nietzsche je životni red ove vrste označio izražajem apolinskoga kulturnog elementa: ovaj podaje životu mjera, red i pravilnost, ali mu i oduzima intimnost i neposrednost, podređujući ga posvema racionalnim motivima. Sokrat je razorio tragički nazor o životu što nastaje pod utjecajem dionizijskog elementa, gdje se život bujno razvija, raspinjući volju do titanskih pokušaja i nadimajući čuvstvo do beskrajnih boli. To je život prometejskih borba, Orestovih stradanja i Edipovih muka — takav je život bio u doba priče, a bez priče (mita) nema stvaralačke snage, bez ciljeva i krajeva maštom obajanih i čuvstvom ponesenih nema življega zamaha životu. Kad se pričom obaviti horihont u plein-aireu razumnosti objasni, onda nestaju titanske težnje i herojski podvizi: svagdašnjost razumljivosti ubija zanos; sve mora biti svijesno razloženo, da bude istinito, dobro i lijepo — simboličku intuiciju bije hladno-

krvna logička anatomija i dijagnoza, ljepota postaje miran oblik, krepost trijezna umjerenost. Racionalisti su rijetko kada smioni radnici: unutrašnji život njihov ne podnosi jakih uzbuđenja, konflikata i trzavicâ; navikli na miran tijek razumske ravnoteženosti nevoljko se osjećaju u prilikama zbiljskoga života, koji u tečaju svojem ide preko mnogih neravni, sukobâ i provalijâ — i zato se u ponosnu često držanju i zazirući od ružnih, ali neizbježivih momenata borbe povlače u se, u carstvo svojih misli, a i ovdje grade svoj hram teoretskog razmatranja ili se zanose u prošlost i blaže se na irealnim njezinim likovima. Nauka i san prošlosti — to su »loci intelligibiles«, u kojima nastoje udovoljiti potrebi za duhovnim životom.

Racionalistička dispozicija s osrednjom blagorodnosti značajka je prosječna čovjeka, sa svima njegovim dobrim i lošim stranama. On je redovno prilagođen društvenim prilikama, priznaje ograničenja po njima i red po običaju, pravu, društvenoj formi, zazire od samovoljstva i bezobzirnosti, udešava način života na zakon i razbor — on je umjeren egoist, koji se u interesu svojega opstanka steže savješću, društvenim obzirima, zaposlen je i napretka željan u smotrenoj poduzetnosti, kadšto više formalno ispravan nego odlučno zdušan, strpljiv više nego buntovan, osjećajući teret života, ali ne razdražen i ne ozlojeđen, — nije bez osjećaja, pomoćnik drugu i milostiv, ne bez smisla za dobro i lijepo, ali samo ugodno odlučan, da idealne poticaje prenese u čin. Sve u svemu čovjek je, koji više čeznutljivo očekuje bolji život, negoli radi na ostvarenju njegovu; prilike su jače od njegove odvažnosti, što on i s nekom resignacijom priznaje: c'est plus fort que moi.

Ali i odličnije prirode ove vrste, s mnogo više idealna shvaćanja, ako nijesu inače disponirane na djelovanje, ponajviše zastaju u ovoj racionalizmu čistoj

pridruženoj neprovrtnosti i povlače se u se, u ponositoj mrzosti od borbe, ili se odvraćaju od oštrih disharmonija, koje su s njom nužno u vezi. I Marković je bio plemenita misaona priroda, mnogo sklona tome, da život udesi na ozbiljnu logičku žicu, možda i nešto ukočena u principijelnoj rigoroznosti i neprilagodljivosti: sa živim je interesom pratio prilike kulturne i političke, i s načelno određenim pogledima na njih zazirao je od sve nizosti i oportunističke prilagodljivosti, koja interesima za volju stišava savjest, ali sam nije u borbi vodio svoja načela do pobjede. Kremenjak, kakav je bio, nije odstupao od svojih načela niti dopuštao kompromisa s njima; više lično nepokolebiv, nego socijalno izdržljiv, volio je — reći bi — s visine naučne idealnosti ili iz ponovljene i pred oči iznesene prošlosti progovarati sadašnjosti. Nije bio borac, koji poput Giordana Bruna nastupa kao agitator za svoje misli, ili koji poput Fichtea kao odlučan propagator poziva na borbu za kulturnu i političku slobodu: samo svećenik je svojih ideja bio, koji podržaje vječni oganj u svetilištu narodnoga duha s usrdnom željom, da narod ne zaboravi bogova svojih i oni da ga ne ostave u danima kušnje i borbe.

IX.

Učestvovanje na duhovnom svijetu i na radu, što se ovako ište, očito mora da obuhvati sav život i u svim oblicima, situacijama i momentima. Traženje i njegovanje duhovnih vrednota ima da bude ljudsko zvanje, a ne samo privredna služba, kojom se stječe uzdržavanja života, i svakako bi mu se premalo udovoljilo, kad bi uzgoj i obrazovanje išlo tek za tim, da pobudi i razvije duhovne snage samo kao za opre-

mu u životnoj borbi, jer bi to značilo utjecaj njihov ograničiti na potrebe održanja i na iskorišćivanje u takmičenju oko prirodnih uvjeta života. Po naturalističkom životnom redu ne izlazi duh iz takova službeničkog stanja, pa se u tom odnošaju k životu ne može pravo razviti osjećaj slobode i samostalne vrijednosti duhovnoga života. Nastojanja, koja bi išla za tim, drže se bezuspješnim pokušajima, koja se razbijaju na oporim prilikama života — ili se sa stajališta realističkog shvaćanja drže idealnim, ali i »nepraktičnim« prebjegavanjem u carstvo mislî, iluzijâ i željâ, koje ima da bude utočište onima, koji ili nijesu vrsni da podnesu borbu života, ili traže časovito olakšanje od napora i boli, kojima ih je život utrudio. No očito je, da se po takovu odnošaju ne izravnava spor između prirode i duha: priroda priteže duh i podređuje svojim potrebama, ali kako duh baš u tom ne nalazi prava oduška, obuzima ga osjećaj praznine i pustoši: on se odvraća od života, i traži utjehe u idealnom zakloništu misli (nauke) i mašte (umjetnosti) ili pak u skrovištu srca, prebolijeva jade ljudskoga života. I što onda tu stvara, to su istine, koje se spoznaju, ali ne ulaze u život, jer se laž i licemjerstvo s većim uspjehom pronose: to su lijepa raspoloženja, koja uznose dušu, ali im u životu svagdašnjost i trivijalna prostota osporava utjecaj; to su dobre misli i želje, ali one bojažljivo gotovo i nemoćno uzmiču pred silovitom »realnosti«. Etički idealizam naprotiv ide za tim, da opreku između prirode i duha prevlada, i to tako, da duhovne vrednote učini pravom zadaćom čovjeka. Tim on nimalo ne poništuje »prava prirode«: on ne otkida čovjeka od prirodnoga mu osnova, ne traži, da se presiječe korijenje, koje život ljudski veže uz prirodu, on ne će da zahtjevi njegovi čovjeka povedu u carstvo sjenâ, u neki možda imaginaran svijet — ali on i ne će, da čovjek živi dvojakim

životom, a to može biti samo tako, ako se priroda bez uzdržaja preda duhu, ako ona u svoje odnošaje i u svoju zakonitost primi duhovni smisao, ako u njoj i po njoj duhovne vrednote dođu do izražaja. Duhovni smisao neka ne bude samo utočište u životu neostvarenih želja, neka ne bude samo nedjeljni počinak izmučene duše, neka ne bude samo ures čovjeka ili dodatak njegovu biću. Duhovni život treba da postane osnov, stalan pravac (tenor), snaga njegova nastojanja, srž i duša njegova rada, a ostvarenje sadržaja njegovih pravo i svesrdno zanimanje njegovo. Doklegod se čovjek ovako ne založi za duhovni život, dotle će problem kulture ljudske ostati neriješen: čovjek se nikako pravo ne će priljubiti životu i radu za volju dostojnosti ljudske (Lasswitz), nego će uvijek voditi unutrašnju borbu sa zahtjevima, koji nastaju iz kulturnih prilika, ostat će kao pojedinac neobuzdan samoživac, koji samo iz obzira na svoje interese umjerava neukroćenu ćud; bit će iskren i istinit, uslužan i milostiv, koliko baš mora biti, pravedan, jer ne može i dok ne može biti silovit, neraspoložen prema bližnjemu, ili proračunano umjeren ili pritajen, neprijazan društvu ili samo od nužde društven. Nikad se tako ne će dušom i srcem izmiriti sa zahtjevima kulture, izmicat će im, gdjegod i kadgod bude mogao, čim samo osjeti, da to obzir na njegovu dobrobit dopušta, da društveni pritisak ne dopire do njega ili da mu ne može oduzeti prednosti, koje bi stekao, ako se otme kontroli kulturne savjesti. Čitava zgrada kulture ostala bi tako na izvanjskim temeljima u trajnoj opasnosti, da bude oborena iznutra: život bi bio produženje, nastavak prirodnih odnošaja samo u jednom više dotjeranu, izvještačenu, rafiniranu obliku, označio bi samo izvanjsko prilagođivanje na prilike života, kako ih kulturni — a to je isto, što i duhovni — smisao traži, uz trajni unutrašnji otpor, koji bi

vodio do neprestanih provala neumjerenih težnja. Život bi bio proračunano, koliko slučaj dopušta, i riskantno poduzeće na dobit, lukavo i spretno probijanje kroz prilike i odnošaje — pravo reći — prevare, i tadbina vješto prikrivena ili zaodjevena u kulturnu formu.

Zasebno poglavlje ovoga načina života čini politika. To su konsekvencije naturalističkoga reda posve očite, a donekle se i priznaju; dok se naime privatan život bar u načelu ne izuzima ispod moralne kontrole, čini se, da politički život ove kontrole ne poznaje, ili mu se bar oprašta, ako joj se izmiče. Marković je takav nazor odlučno pobijao. Baveći se neko vrijeme kao aktivni politik javnim prilikama, bio je oštar u kritici loše uprave gorega sistema, žigošući nasilje i nepravdu, ustajući protiv ugnjetavanja slobode, protiv iskorišćivanja narodne imovine i zla gospodarenja njom, protiv prevarne politike, čije bi namještene i lukavo ispredene argumente razbijao neodoljivom logikom, protiv nedostojnih sredstava, kakova su podmićivanje, nezasluženo nagrađivanje političkih stranačkih usluga, davanje prednosti za ropski vršene zapovijedi i dr. sl., što se jednom riječi označuje kao demoraliziranje javnoga života, a nerazdruživa je pratnja svake nasilne politike, koja upravo zato ne može biti ni narodna ni napredna, jer joj nije stalo do toga, da prilike društvene vodi k nekomu savršenstvu života, nego ih tako udešava, da bi iz njih crpla svoju korist (prevlast ili preimućstvo). Nije to umjeća, kojom se životni odnosi valjano reguliraju, nego vještina, kojom se spretno namještaju za iskorišćivanje, pa i mimo čestitosti i dostojnosti, jedino po formi kadgod toliko uglađena i oprezna, da se ne otkrije kao brutalna sila i pokvarenost. Marković je kao čovjek iskrena narodnog osjećaja, koji se ponosi imenom hrvatskim i koji je svoju službu (— službeni

značaj svoj označivao je on riječima: profesor u hrvatskom sveučilištu) — i svoju poslaničku dužnost držao službom narodu, a ne vlasti, zauzet za slavensku solidarnost, za bratstvo južnih Slavena, za političku slobodu i napredak, nemilo i bezobzirno razotkrivao političke metode, kojima se u ono doba upravljalo Hrvatskom. S kakovih je stajališta pri tom polazio, najbolje pokazuje adresa umjerene opozicije od god. 1887., koju je on sastavio na poziv M. Ožegovića. Zbog nedostatna broja potpisâ (trebalo bi ih bilo 20) ova adresa nije došla ni do rasprave u saboru, a i u novinama (Obzor od 13. rujna 1887.) većim je dijelom zaplijenjena. Ne će biti zgorega, ako se ovdje iznesu neke misli u njoj izrečene. Iza običajnih izraza lojalnosti tu se najprije »onom iskrenosti, kojom se vazda prema svome kralju odlikovao vjerni hrvatsko-srpski narod kraljevine Hrvatske, Slavonije i Dalmacije« izriče bojazan, da se sabor ne će moći s uspjehom posvetiti zakonodavnom radu, pa se onda nastavlja: Jer i ako jest opće poznato pravilo, da je samo ona uprava kadra zadovoljiti svojoj glavnoj zadaći i promicanju prosvjetnog razvitka naroda, koja počiva na skladnim uredbama i načelima, to se s druge strane ne može s vida pustiti i drugo isto tako znamenito i važno pravilo, po kojem bi uprava morala pučanstvu pružiti sve potrebite uvjete za njegov duševni napredak i materijalni razvoj. Prigovara se tadašnjoj upravi, da se ne tražeći svoga zadatka u potpori kulturnoga razvitka »izvrgla u jednostrano promicanje političkoga stranačkog života, te se kod netom obavljenih izbora stavila na čelo političkoj borbi jedne stranke, i tako je u zemlji, gdje bi vladati morali ustav i sloboda, nužnim načinom nastala borba među političkim strankama i upravnim organizmom, koji se sam drži političkom strankom.« Posljedica je toga bila, da se upravni organizam nije bavio

svojom pravom zadaćom oko dobre uprave, i, što je još gore, da nije mogao podnositi ni najbitnijih uslova ustavnoga života, kao što su: nezavisnost sudaca, sloboda štampe, sloboda sastajanja i udruživanja i sloboda izbora. »Sve to morade pasti žrtvom vladajućega sustava i uroditi progonstvom onoga, što ovomu sustavu ne služi, te stvoriti u zemlji takovo stanje protivno pojmu pravne države, komu podobna ne ima u ni jednom dijelu velike ove monarkije.« Onda izriče nadu, da će sabor vazda vjerne kraljevine Dalmacije, Hrvatske i Slavonije moći s nadom na povoljan uspjeh u potpunoj slozi i bratimskoj ljubavi hrvatskoga i srpskog plemena, posvetiti svu svoju pažljivost i brigu nesamo (kako se u kraljevskom reskriptu veli) interesima zemlje, društvenim i gospodarstvenim odnošajima i potrebama naroda, nego i glavnome uvjetu njegova opstanka: t.j. obrani uzakonjevnih prava naše otadžbine, a napose obrani i potpunoj provedbi onih prava, koja su kraljevini Dalmaciji, Hrvatskoj i Slavoniji kao posebnom političkom narodu, zajamčena temeljnim zakonom i državnopravnim ugovorom. Ističe se, kako je narod naš ponovivši državnopravni ugovor (s Ugarskom) držao, da će ga držati saveznikom, nadao se ustavnoj slobodi i materijalnomu blagostanju, te je držao, da će savjesnim i točnim vršenjem svih ustanova ugovora, obostrana korist, iskrenost saveza i međusobno pouzdanje sve više pokazivati. Dogodilo se međutim, da se provedba sve više udaljivala od duha i slova zakona, u provedbu su se uvukle tolike povrede, »da se u narodnoj svijesti moradoše uzbuditi bojazni i sumnje o stalnosti javnih odnošaja, o nepovredivosti uzakonjenih prava i ustavnih uredaba. Glavni je izvor ovim povredama to, što je zajednička vlada počela državnu zajednicu preobražavati u jedinstvenu državu ugarsku s premoći mađarskoga plemena; ovoj

misli jedinstvene ugarske države imala je podleći politička i narodna individualnost naše otadžbine kao preteča finacijalne i ekonomske podređenosti«. U daljem dijelu adrese govori se o tom, kako je težnja za premoći pod okriljem jedinstvene državne ideje vodila k jednostranom navraćanju prometa i trgovine na interese mađarskoga plemena i k iskorišćivanju prihoda državnih u korist same Ugarske, dok je naša domovina bila dionicom tih prihoda samo toliko, koliko se njezini interesi dadu dovesti u sklad s onom državnom misli. Naposljetku se izriče uvjerenje, da će samo uspostava ravnopravna odnošaja, poštovanje ustavom i zakonom zajamčenih prava, »pravičnost«, uvažavanje trgovačkih i narodnogospodarskih interesa u smislu prave državne zajednice moći uzdrmano povjerenje ukloniti, razvoj života skrenuti putem slobode i napretka.

Cijela adresa odiše tako duhom etičkim, ističući moralne i pravne uvjete narodnoga razvitka, kojih politika ne može pregaziti bez uštrba za zajednički život, a i što je mnogo pažnje posvećeno državnopravnomu osnovu, očito je iz uvjerenja, da su jasni pravni odnosi i čvrste ustavne garancije uslov, od kojega se ne može odustati, jer ako taj uslov nije ispunjen, onda se ni ekonomski ni kulturni život ne može pravilno razvijati. Ako temeljni državni odnosi nijesu položeni na pravu i ako ne podaju jamstvo, da se u njih ne će uvući težnja za prevlašću iskorišćivanje državne zajednice u partikularne interese, onda je sav politički život stavljen na mehaniku sile, kojoj je, kako je to Marković i rekao u jednom saborskom govoru, načelo: tko jači, taj kvači. Takav sustav, budući da nije intencionalno upravljen k slobodi i napretku, ne može ni da vodi život tim putem, pa se od njega ne može očekivati naprosto, da će zahtjevima pravde i napretka udovoljavati od nužde, t.j. kako

njegovi interesi dopuštaju ili koliko njegova sila ne može da spriječi. Sa slogom i napretkom nikad se on ne može pravo smiriti, pa mu zato i ne može nikad postati zadaćom, da život uspješno unapređuje, nego tek to, da ga vješto svladava.

Teoretski pobijao je Marković nazor, da bi za politički život imali vrijediti drugi principi, nego oni, koji vrijede za ljudsko djelovanje uopće. Smije li politik, ne mareći za moralne obveze, svim mogućim sredstvima raditi na uređenju, moći i dobrobiti države? Zastupnikom te tvrdnje i upravo njezinim autorom obično se drži Macchiavelli, ali mu se očito čini krivo. Macchiavelli je nije mislio postaviti kao političku teoriju, nego samo kao uputstvo s obzirom na posebne prilike, koje su u njegovo vrijeme vladale u Italiji. Njegov je ideal bio ujedinjenje Italije i po ujedinjenju oslobođenje od tuđinskih utjecaja i presizanja. Za volju tome idealu zatomljuje on svoje republikansko uvjerenje i traži vladara, koji će taj ideal provesti, a prilike su u ono doba bile takove, da je ostvarenje toga ideala tražilo i druge žrtve — i Macchiavelli ih je učinio. Kad je naime vidio rastrovane prilike, u kojima su se gušile male državice talijanske, gdje su pojedini vladaoci tražili samo svoje sitne interese, te na spletkama, prevari, ubivstvu, potkupljivanju i drugim sličnim sredstvima gradili svoje uspjehe, onda mu se nametnula misao: prvo, da se iz ovako pokvarenih prilika može izići samo jednim odlučnim do strahote snažnim zahvatom, i drugo, da se — ako već život, kakav jest, pokazuje onakva sredstva — ta sredstva upotrijebe bar za vrijedan cilj. Macchiavellijev patriotizam i plemenita želja za boljim državnim i društvenim prilikama zaštićuje ga posvema od predmijevanja, da bi on bio želio statuirati princip sile i bezobzirnu vladu nemorala kao temelje političkog života. Baš protivno, politika sile imala je da

posluži kao sredstvo oslobođenju, a politička iskvarenost imala je da se iskoristi za ozdravljenje prilikâ. Ovaj cilj i u prilikama, kakove su bile, imao je opravdati svako sredstvo — ali nipošto, da se onda sredstvo produži u stanje, nego da se u borbi za nove prilike i samo istroši i uništi. Ovako treba shvatiti uputu, što ju je Macchiavelli dao principu, koji će provesti njegov ideal. Macchiavelli nije bio zastupnik političke sile ni branitelj političkog nemorala, nego ih je u praktičnim konsekvencijama dovodio — ne može se reći ad absurdum, ali do svoje negacije: silom uništiti samovolju i otrovom bezobzirno liječiti pokvarene prilike. Macchiavelli bi se bio svakako protivio tome, da mu se načelo: finis sanctificat media prediše kao općen princip političkog života zato, što je držao, da u danim prilikama mora žrtvovati i moralne obzire, da se stane na put iskvarenosti i da se život uspravi na novim, zdravim temeljima. Samo taj veliki cilj sklonio ga je na onu veliku žrtvu. On je bio — može se reći — i odviše realan u metodi, s obzirom na konkretne prilike, ali je bio idealan u cilju, te nema ništa zajedničko s onim realizmom, koji interese svoje drži dovoljnom posvetom za svako sredstvo. Ako bi život kada iskao, da se dirne u moralne obzire, onda valja dobro paziti, da uložak, koji se čini, bude u razmjeru s dobitkom, koji se misli steći: samo velik etički cilj može opravdati, da se životna borba od česti prenese izvan granica zakonom povučenih, slično kao dan ratni, pa ni onda se ne može naprosto staviti »s onu stranu dobra i zla«, nego se tek za volju obrane ili postignuća višega nekog cilja može takovo prekoračenje odobriti, u očekivanju, da će život, kad onaj cilj poluči, ili upravo tim, što ga je polučio, to više i to snažnije poći putem pravde i ljudske dostojnosti. I u običnu životu može nastati potreba, da se ovako postupa. Zapletene prilike životne mogu dovesti i

dovode gotovo dnevno do prilika, u kojima moralni zahtjevi dolaze u sukob — ali elementi zazbiljnosti nijesu tako oštri i odsječni kao moralni principi, koji se — ako dođu u spor — isključuju; opreke se u životu izravnavaju. Dogodi li se dakle takav sukob, onda valja omjeriti o čitav život, dā, o sam smisao i duh moralnoga reda, kojemu će se zahtjevu više udovoljiti, i ne nastaje li nužda, da u osobitoj prilici jedan ustupi pred drugim. I Macchiavellijeva politička koncepcija mogla bi se s pravom svrstati pod ovakve primjere konflikta: daleko je od njega bila misao, da interesima, napose pojedinačnima, žrtvuje moralnu ideju; njegov princip ne stoji u službi interesa, nego u službi velikoga narodnog ideala — i ovome idealu, dakle visoko stavljenom etičkom cilju za volju, drži on, da se može dopustiti i vremena povreda moralnih obzira, te opravdati upotreba sile. Moralni se obziri žrtvuju moralnoj ideji. Možda je Macchiavelli pod utjecajem realnih prilika i previše koncedirao političkomu idealu: toliko je stalno, da realizam njegov ima idealnu posvetu i obilježje izuzetna, rijetka slučaja. Na nj se ne može pozivati realizam, koji u svakoj prilici i za volju interesa misli, da može nekažnjeno prijeći preko moralnih obzira.

Macchiavelliju pripisana, kasnije i od Mandevillea postavljena tvrdnja, da su opačine uspješnije za napredak društveni, dade se po mišljenju Markovićevu historičkim primjerima i potvrditi i pobiti. Licemjerstvo, lukavština, prevara, i t. d., mogu da grade, ali jednako i da ruše. Politički uspjesi ne leže u njima samima, nego u drugim svojstvima, kaošto je odlučna, ustrajna volja, pronicav duh — a treba naglasiti i to, da je iluzija, ako se misli, da je razrješenje od moralnih obveza uvjet energičnu i poduzetnu duhu, — naprotiv samo moralna ideja može u djelovanje unijeti zdravlje i jedinstvenost. Zlo (po Fechneru) nema ni

vrhunca, ni završetka, ni zaokruženja, i što je na njemu građeno, obara se iz svoje nevaljalosti. Osnivati društveni život na bezobzirnu gaženju moralnih osnova značilo bi oduzimati mu svaki temelj; sila i prevara unesena u nj odozgo, a ne može se uspješno boriti protiv sile i prevare odozdo, te pravni red, držanje zakona, vršenje građanskih dužnosti, jednom riječi pristanak uz društveni poredak ostaje bez oslona u socijalnoj svijesti i može se održati samo silom. Tu nastaje odnošaj, koji je Spinoza dobro označio, kad je rekao, da državnoj organizaciji, koja bi se ovakvim osnovima gradila, ne bi bilo većih neprijatelja od njezinih vlastitih građana. Kaže se, da je država uredba sile i da joj je svrha održati se. Ideja države ne da se doista zamisliti bez sile (Macht), ali to još ne znači, da je ona uredba silnička (Gewalt). Ona ima pravo i dužnost, da se održi, t.j. da se bori protiv tendencija, koje bi je razorile, ali ne može joj biti ni pravo ni dužnost, da se održi protiv vlastitog smisla. Održanje njezino očito, pretpostavlja, da je ona tu radi izvjesna društvenog zadatka, kojemu ima da posluži — no čim se nabaci ovo pitanje, nemoguće je izbjeći pitanju o kulturnom opravdanju, a po tom i o moralnom smislu. Jedino s pozivom na taj smisao, na određenu ulogu u kulturnom životu, kao svoj preduvjet, ima država pravo, da se održi kao uredba s pomoću sile. Nestane li onoga smisla, onda je ideja države u osnovama podrovana, i njezinu je bitku kao i načinu održanja (zaštite pravnoga poretka s pomou sile) oduzeto svako opravdanje. I ne gledeći na to, da državni život, iako se po načinu eksistencije oslanja na legalne odnošaje i na organizaciju sile, potrebuje izdašnu potporu moralnih faktora, očito je, da mu temelji moraju biti usađeni na moralnu tlu, iz kojega crpe snagu pravni njegov poredak i prisilni značaj.

Odbijanje politike od morala značajna je nastranost naturalističkoga reda života, koji upravo ne može teći, da umnim smislom zadahne sve prilike, jer nije nikada odlučno uzeo pravac prema duhu, pa nije ni u stanju spriječiti izmicanje od zahtjeva duhovnoga bića, kako u individualnom, tako ni u socijalnom životu. Povrh svega značajno je i to, da on ne može spriječiti ni padanje energijâ i očajavanje, i kao što je pesimizam žalostan posljedak hedonizma, tako je fatigizam (klonulost) koban udes naturalizma, u kojem se životno nastojanje umjerava na formalno vršenje rada, na posao bez sudjelovanja duše, sileći čovjeka, da se preda premoćnoj sili prirode, koja se čini jačom od ljudske volje. Naturalizam odurava čovjeku javni život i prepušta ga silnicima; pojedinac se onda uklanja s njegova poprišta, te suradnju svoju ili ograničuje na službu, u kojoj je u znatnoj mjeri izlučeno lično učestvovanje, s uvjerenjem i osjećajem, odnosno daje rad uz pregaranje ili zatajenje uvjerenja, ili se pak bavi u njemu radi interesa, a bez prave idejne inspiracije. U takovu životnom sustavu očito i ne može ljudski posao biti zvanje, nego tek rad od nevolje, a učestvovanje u javnom životu ne može da se pravo razvije. Naturalistički red ne može ga nikad uzdignuti do socijalne sinergije (saradnje) i nije podoban, da društveni život izvede iz neprijatne borbe; nije uopće socijativan, pa zato i ne privlači k javnom životu, nego odbija od njega, stvarajući u velikoj mjeri indispoziciju prema njemu, nehaj i zazor. Sve to dolazi u prilog principu sile, koji se održaje na muci i prigušenim bolovima mnogih, koji ne osjećaju snage, da se opru. A kad se opru, onda je to već znak očajne nesnošljivosti. Tako naturalistički red, budući da ne umije popuštati umnim svrhama, zaoštrava životne prilike do sukoba i do prevrata. Katastrofalna je politika njegova kob i kritika. Marković je preda-

vajući Etiku na srce stavljao omladini, koja se bavi državnim i pravnim naukama, da joj etika bude provodičem u svim pitanjima života, izričući nadu, da će joj svijetlo pravde i čovječnosti osvjetljivati put života. Obazrite se po domovini — reče u svojem završnom predavanju Etike: — omjerite snagu naroda i njegove prilike o etičke zahtjeve, koliko slika života zaostaje za idealnim nacrtom. Sreća i čast naroda u rukama je umnih vođa njegovih. Dužnost prema njemu zove na složan, zajednički rad — i ako prevlada pravda, nestat će divergentne težnje: ljubav i suzdržljivost spajat će u jednom domu ujedinjenu braću. Pogled na tužnu povijest Slavena puti na potrebu sloge. Ništa ne drži kuću toliko, koliko iskrena ljubav, ništa je ne obara, koliko hinjeno bratstvo. Ima sociologijski zakon, da je napredak pravilo, a želja je Markovićeva bila, da omladina bude vrijedna i sretna, da to pravilo potvrdi. »S tim ciljem moja je — reče — posljednja misao domovina Hrvatska — i s bogom ostajte!«

Marković nije bio majstor forme; govor mu nije bio rječit, ni bujan ni zanosan, kaošto mu je i stilu nedostajala elegancija i živost. Ali je sve bilo uvijek dubokom misli prožeto, duboko osjećano i s mnogo duše izneseno. I ozbiljni smisao netom spomenutih riječi odiše velikom domovinskom ljubavi — opominjući na Brunovu u pjesmi »Dom i svijet« prikazanu zauzetu brigu i snove oko narodnog boljitka i napretka, i dolazeći kao preludij kasnije u saboru odlučno i oštro iznesenih govora, u kojima se na prvi mah prepoznaje tipičan reprezentant hrvatskoga maloga plemstva. To je plemstvo imalo mnogo učešća u stvaranju narodnoga duha i kulture, te bi utjecaj njegov na strukturu hrvatskog narodnoga društva zavrijedio doličan sociologijski prikaz. Iz njega bi — mislim — očito proizašlo, kako je to malo plemstvo,

imajući smisla za potrebe višega duševnog života, napose za kulturu ljepote i uglađenosti, prateći duh i tendencije obrazovanoga društva u kulturnom svijetu i nastojeći, da ni ono ne zaostane za njim, to je malo plemstvo imalo uvijek narodnoga ponosa i samosvijesti; ono je stoga uvijek bilo na obrani naših »iura regni«, i u svako je vrijeme dašto prema shvaćanju svojeg doba, vodilo borbu za slobodu i čast narodnu. Zato se to plemstvo, od česti i rad otpora protiv visokoga plemstva, koje se težeći na vlast odvajalo od naroda, priklanjalo inteligenciji, koja je ustajala iz naroda, i pridruživalo se njezinu patriotskom nastojanju — držeći se pozvanim, da spoji narodne težnje, recimo, demokratski duh s aristokratizmom kulture; bilo je tako učesnikom u stvaranju društvene vrste, koja je, imajući pred očima dobro i napredak naroda, nastojala, da narod uzdigne k sebi, u stvaranju onoga građanstva (buržoazije), koje se narodu predaje po osjećaju i intenciji, a po smislu se drži oplemenjena kulturnog duha, te mu ne bi bilo krivo reći, da je doista u neku ruku nosilo u duši »dom i svijet«: u srcu narod, u duhu čovječnost.

X.

Marković je bio istaknut reprezentant generacije, koja je potpuno shvaćala znanost prosvjetne misli u njezinu humanom, političkom i općeno kulturnom znamenovanju. U šezdesetim godinama ta je generacija, za onda još ponajviše mladih ljudi, bila zadojena revolucionarnim mislima, kojima su izdašnu hranu davale tadašnje unutrašnje političke rasprave i međunarodni odnošaji. Državna je vlast bila prisiljena, da nacionalnim političkim zahtjevima Mađarâ, Čehâ, Poljaka i Hrvatâ iziđe u susret. I nikad se valjda nije

tako odlučno i tako jednodušno naglašivala misao državnopravne nezavisnosti, integriteta i prava samoodluke »totius regni Croatiae«, kao u ono doba, a zaoštrene prilike s njemačkim savezom, u kojem se sve više isticala hegemonistička tendencija Pruske, davale su poticaja, te je omladina — zanoseći se idejom narodnoga jedinstva, u osjećaju jugoslavenske pripadnosti i sveslavenske solidarnosti — i preko federalističkih planova reorganizacije države gradila osnove o samosvojnu narodnom životu u zajednici s istokrvnom braćom. Kad je međutim poslije poraza u ratu 1866. državnopravni problem Austrije, očito pod utjecajem pruske politike, bio riješen na dualističkom principu, te je Hrvatska došla u nagodbenu vezu s Ugarskom, a kasnije i sve veću zavisnost i podređenost, ona je generacija iznijela prosvjetnu misao kao realni program društvenoga pridizanja i idejne koncentracije, kao temeljnu notu političkog i kulturnog rada, ujedinivši u jedan cjelovit nazor, koji je imao da prožme sav narodni život, englesku misao naprednoga i slobodoumnoga duha u shvaćanju prirode, čovjeka, te socijalnih i vjerskih prilika, francusku socijalno reformatorsku težnju i na njemačkoj strani još od Leibniza označenu, u novohumanističkom pokretu i kod Kanta izvedenu i po Fichteu zanosno propagiranu misao oplemenjene čovječnosti u narodno individualnoj bivstvenosti.

Marković je mladenačkim žarom tu misao zastupao u »Karlu Dračkom«, koji po temperamentnom izražaju podsjeća na Fichtea, a mjestimice opominje i na mnogo kasnije Nietzscheove kulturno filozofijske misli.

Karlo Dračkі smion je zastupnik čovjeka-borca, koji razumije »riječ životonosnu«, riječ: hoću, koji se sprema da oslobodi čovjeka, te poziva braću slobodnoga duha riječima:

Naš brat još mišlju rob i voljom gdjegod čami,
Rasijecite mu lance: slobodan je!
Međ pregaoce nek se vrsta ljude,
Što o svojoj muci promiču se naprijed,
Sve bliže istini, sve bliže dobru!

Ali posao oslobođenja nije samo intelektualan proces. Marković to jasno kaže, u simboličkom prizoru s čuvidama, koje zavite u tajnovita starovječna vela, koja su na ljudski njihov lik navučena, dolaze pred Karla Dračkoga sa željom, da ih on razdere — i postat će ljudi. Dračk̈i pita za oružje. Tad mu prvi »krabonoša« veli:

Moj mač je misao: na tlu uskom nikla
Kroz zapreke, kroz bludnje probija se,
I visi se i ponire i širi,
I biva znanje. Kad ju sažgat kane
Na lomači: u krvničkom se planu
Učeliči, ko mač ov ustremi se
S tla do neba, te srćući odasvud
Za trijesom trijes, iz sebe pak ih pušta:
Laž razdire, a istinu rasvijetlja.

Ali Dračk̈i odgovara:

Još tvrdi treba mač; je l' tu koj drugi?

Onda se javlja druga čuvida i pruža mu kao mač volju. Volja je ognjište slobodi ljudskoj; kad njen žar sjekne, ničija sila ne može odoljeti. Znanju i volji pridružuje se kao treći mač čin, što ima da rasiječe lance silništva i laži. Duhom renesanse, preporoda čovječnosti i prirodnosti odišu riječi Karlove, kad veli:

Iz ruševina, ispod zemlje — kipi
Bogovi mramorni uskrisuju se,
Uzoritom se nuđaju ljepotom,
Još čovjeku uskrsnut je iz mračnih
Iz raka stoljetnih, umaći kuzi
Maremna tiberskih, k slobodi, k svijetlu!

Ili kad papinskomu legatu dovikuje: »Vi velite, da je čovjek na živini jašući anđeo, ali ja sam čovjek sav«, onda kroz te riječi zvuči težnja za slobodom duha, kako je bila zamišljena pod okriljem antičkih bogova u doba humanizma: u njima odjekuju novohumanističke tendencije po Herderu, Goetheu, Schilleru i Lessingu, a mogu se razabrati i tonovi Nietzscheovski: golema težnja za ljudskom slobodom, za pravdom i srećom, jer o tom se radi, da se čovjek riješi svega, što misao njegovu i pregnuće drži u ropskim stegama i što mu ne da, da svoje rođeno, po bogu i prirodi dano bivstvo očituje. Nietzsche je putio čovjeka, da traži put »k samome sebi«, njegov Zaratustra je poetičko-simbolički izraz toga traženja, zanosan poziv čovjeku na »volju k sebi«. I u Markovića prosvjetna ideja, predstavljena u Karlu Dračkom, znači stvaranje čovjeka, oslobođena svega, što se čovječnosti njegovoj strano i protivno pridružilo u dosadašnjem razvoju, a onda znači stvaranje nova života, u kojem će se silom i po nepovoljnim utjecajima suzdržane »nedospjele djedova naših tvorbe« razviti, a prilike urediti »na poretku, pravici i zakonitu skladu«, »razbornosti, — pa stegi zadružnoj, što rodi umljem — vještinom svakom.« Te riječi stavlja Marković u usta Pavlu Hrvatu, kad pozdravlja Karla Dračkoga kao kralja, očekujući od njega, da će — prema želji, izrečenoj na usta velikaša, u duhu prošlih pokoljenja i prema očekivanju budućih vijekova — stvoriti novi svijet:

Ti narodi, te zemlje, što se steru
Sve ispod tebe kao tvar za duh tvoran
Raznolike bez reda dosad tvorbe
Izmijenjahu: pristupi ti k toj smjesi
I poziruć vjekovit veli uzor
Uzorite u njoj utvori like.

Karlo Drački postaje tako nosilac ideje čovječnosti, koja će u državi provesti pravdu i slobodu. »Da robu povratim slobodu — da lupeštvo plemića, velikaša u zakonitost stegnem — čovječnom drugovanju da udrem temelj ovdje«, to je socijalno politički cilj Karla Dračkoga, koji je — to se očito vidi — zadahnut savremenim motivima demokratizma, ustavnoga ograničenja samovolje vlasti, i dostojnosti ljudske. Tome se pridružuje i slobodoumna misao, što ustaje na obranu slobode duha — u mišljenju i u savjesti. Ugled i čvrstoća svake, pa i vjerske organizacije, može se osnovat samo na uvjerenju, t.j. na unutrašnjoj sili, kojom se predobivaju duše, a ne na vlasti same organizacije (države, crkve i sl.), koja bi ih znala ili htjela sapinjati, držati u formalnim stegama ili u oficioznu priznavanju. Borba Karla Dračkoga uperena je protiv Rima, što je odvajajući od poziva, da crkva bude idealno utočište, svijetlo i okrepa čovječanstvu, u težnji za vlašću nerijetko upravio vjersku organizaciju na put političkih sistema, njihovih načina i postupaka, a pri tom je u sukobu s državnim i narodnim težnjama ne jednom bio na kocku stavljen sam duh i smisao vjere. I u tom pogledu Karlo je Drački zastupnik ideja, koje su za »mladih dana« Markovićevih vodile nesamo svjetovnu, nego i duhovničku inteligenciju našu, koja interese vjere nije držala naprosto istovetnima s interesima crkvene politike. I Marković je bio liberalac u tom smislu — a inače je moralni sadržaj kršćanstva visoko cijenio, te i s te strane očito stoji pod

utjecajem novohumanističkih mislilaca, koji su se zagrijavali za antički život kao poprište lijepe čovječnosti, ali su priznavali i kulturno znamenovanje kršćanstva.

Prosvjetna misao iznesena je ovdje kao sloboda duha i volje, s jakim akcentom aktiviteta:

> Izvojštit idem čovjeku slobodu,
> da misli, čini —

veli Karlo Drački, a šteta je, da Marković ovaj svoj, u poeziji tako sjajno, pregnantno i živo izvedeni, »lični nazor« nije kasnije razvio u filozofijskom sustavu, da je i tu — reći bi — apolinarski duh trijezne logičnosti zatomio žar djelotvornosti, koja znade i na »strašnu mjestu postojati«, koja ne zazire od velikih pogibli — jer u blizini vulkana kolijevka je pregalaca svake ruke, pjesnika i ljubavnika, mislilaca i umnika. Racionalizmom još neokaljeni borac, ideal Markovića-pjesnika, velik je nesrećom i voljom, što se prkosno upravlja prema otporu i u tragičkom sporu s prilikama stradava, ali se ne da slomiti: slobodu mu ne može nitko oteti, »dok zarobit volju i skršit ju ne premože«. On gradi na volji svojoj i na volji naroda svojega u uvjerenju, da

> pregnućem svojim
> Sve čovjek sam si osvaja, što ima.

Snažne te misli, koje Markovićev nazor vode na put filozofije, čina, dobivaju osobit značaj po tom, što im se kao vrhovna ideja postavlja ljubav. Bez ljubavi individualna volja postaje sila, a narodna volja težnja k prevlasti. Ljubav oduzima djelotvornoj misli (Tatgedanke) silovitost i čini, da se mnoge volje,

svaka slobodna i snažna, redaju u skladan spoj: tko ljubav ruši, taj silnikom se nametnuti hoće. Tragična je krivnja bila i Karla Dračkoga, da je, htijući osloboditi svijet, sam postao silnikom. Ljubav je najviši zakon života, koja oslobođene ljude spaja u složan duh, u zajednički rad i nastojanje. Ideja slobode ne zalazi u nazor životni, gdje se »s kladivcem filozofira«, kao kod Nietzschea; ona vodi svijet u srdačan zagrljaj, gdje se sve životne prilike zadahnjuju s dobrohotnošću. Ona ne podiže aristokratski ideal, po kojem su pojedinci argatari, da se stvori jedan velik, sjajan eksemplar. Svima se ona u dio daje, i u tom nazire cilj svoj, da se pronese svud, gdje ljudi živu i teže. Prosvjetna ideja kao intelektualan čin etički zadahnjuje se u blagotvorno djelo i estetički se oblikuje u socijalnu harmoniju. To je završni akord (»trinaesta škola«) prosvjetne težnje, što su ga đaci grabancijaši nasluhnuli u pjesmi vilinjoj (»Vrzino kolo«); »krasota s dobrotom svijeta je žiće i biće«. I kad im se tako otvoriše oči i duša im je upoznala svestvornu vezu, koja sve redi i sklada, onda ih obuze želja, da raspršene trake svemirske krasote spoje u jedan plamen,

Da ljudstvu ga nose, bez krasa, bez svijetla što čami,
Da otmu ga jadu, nizoti, ropstvu i tami,
Od konca do konca krasota da ga prosine.

Na tako zamišljenoj prosvjetnoj misli diže se ideja svjetskoga mira: ne kao »mrtva ravnoteža«, nego kao pravi odnošaj, po kojem će se narodi »skladnim omjerima mjeriti« i »prostorjem udesno razdijeliti«, a u radu i nastojanju kao dostojni takmaci mjesto međusobna zatiranja, uzajamno se sve više podupirati u ostvarenju čovječnosti. Više je nego tek romantička težnja, kad se Marković podaje toj misli: to je du-

boko uvjerenje, da će nestati »zlih duhova«, što pritištu ljudstvo nevoljom i uništenjem, i da će pobijediti ideja čovječnosti; a i to vjerovanje samo je izraz uvjerenja, da je ljudski problem, s kojegod se strane uzeo, in ultima alinea etički problem, kojega se rješenje ukratko svodi na formulu: slobodu sebi, ljubav drugima.

Preostaje još pitanje, kakovi su izgledi ovome vjerovanju, da će tečaj prilika ići pravcem, koji vodi k općenoj slobodi i uzajamnosti?

Svaka filozofija stoji pod dojmom »tragike svijeta«, gdje stvaralačkim silama nasuprot stoje razorne tendencije, ili bar otporne mase, te ni kozmički proces ne ide bez muke i napora, i njegovu su napredovanju položene zapreke i ograničenja: jer, kako Leibniz kaže, nije sve, što se u ideji dade zamisliti, »u realnosti moguće složiti« (kompozibilno). Svaka filozofija tako uzima, da u svijetu postoji spor principa napretka i stvaranja s principom zaustavljanja i razaranja: takovi su principi u iranskoj filozofiji dobro i zlo, u Empedokla ljubav i mržnja, u Platona ideja i tvar, u Aristotela oblik i tvar, u Kanta i Hegela duh i priroda i dr. A uspjeh borbe njihove? Pesimizam s očajem očekuje pobjedu zatornoga principa, optimizam s pouzdanjem gleda u povoljni tečaj i izlazak kozmičke borbe; meliorizam, uzimajući, da svijet nije u korijenu zao ni čovjek u dušu iskvaren, drži, da nije isključena mogućnost, da se prilike u svijetu, u čovjeku i u ljudskom društvu uprave prema boljemu, put onoga, što je vrijedno, da bude. Prijeporno je pitanje, što se zapravo u tom razvoju ima držati odlučnim faktorom. Historijski materijalizam naprosto izlučuje idejne faktore i uzima, da su jedino gospodarske prilike odlučne za razvoj kulture: one čine podlogu, a sve ostalo: nauka, umjetnost, moral, društveno uređenje, pravni i državni poredak, sve je to

samo odsjev onih prilika. Ideje su kao sjene i zato su naprosto nemoćne. Protivni nazor uzima, da je uređenje ljudskih prilika bar od česti djelo čovjekovo, plod njegovih misli i volja; u povjesnom se razvoju opaža i utjecaj idejâ: volja i um ulaze u prirodni kauzalitet tako, da mu određuju smjer djelovanja, te ga navraćaju na put ljudskih svrha. Tečaj povijesti prema tome nije samo proces izazvan mehaničkom nuždom, nego uz izvjesno ograničenje i voljni proces, upravljen teleologijskom nuždom. Wundt, Windelband, Eucken, Stein, Bernheim, Goldscheid i mnogi drugi drže, da je unutar prirodnoga kauzaliteta dovoljno mjesta za utjecaj ljudske volje, koji se očituje nesamo ondje. gdje prirodni tečaj sam naginje k ljudskim ciljevima, nego u određenoj mjeri i ondje, gdje mu je protivan. Drugim riječima, povjesni se razvoj ne smije pomišljati kao pasivno prepuštanje prirodnomu tijeku: on je i više od toga, naime aktivno stvaranje prilika kakove čovjek treba. Protivnici povjesnoga idealizma rado ističu pretežitost prirodnih faktora, te upućuju samo na ono lice povijesti, po kojem nam se ukazuje kao usud i nužda. Na to se ne može odgovoriti; ni idealizam ne misli, da se svrhe ljudske naprosto ostvaruju. Ukrštavanje prirodnih prilika može to ostvarenje spriječiti ili okrnjiti, te nikomu ne pada na um, da poreče otpor realnih prilika i snagu naturalističkog reda. Svaki narod, svako doba prema svojoj svijesnoj snazi, a po mogućnosti prilikâ, ostvaruje ideju ljudskoga života. Osnovna misao idealistične filozofije povijesti ne teži za tim, da poreče prirodne i isključivo istakne umne faktore, nego da uputi na idealni smjer povjesnoga razvoja. Pa ako umne sile i nijesu vrsne lomiti prilike i po volji razmještati odnošaje, dovoljno je, ako se utvrdi, da ideje mogu utjecati na pravac razvoja zbiljskih prilika i navraćati ih putem idejnih ciljeva. Dosta je, da povjesni razvoj

gleda prema umnosti i da su voljne energije u njemu tvorne sile. Uspjeh će dakako biti uvijek određen omjerom voljnih energija prema realnim prilikama i objektivnim vladajućim idejama.

Marković nalazi s Leibnizom, da se u razvoju svijeta izmjenjuju periodi napretka i zastoja, dotično nazadovanja, ali u svemu je tečaj povijesti napredan. Osvrćući se na pesimistički nazor Hartmannov i prelazeći preko Comtea i Littrea, zaustavlja se kod Bucklea, kojega je »Povijest civilizacije« polovicom 19. vijeka izazvala senzaciju i još dugo poslije bila predmetom raspravljanja; možda baš zato, što je u njoj pozitivistički i naturalistički povjesno-filozofijski nazor istaknutije izrečen nego u samoga Comtea: napredak ljudstva, djelo je prirodnih prilika i utjecaja; osim prirodnih zakona i silâ utječe na razvoj i um, u službi tehnike i težnje za srećom, utirući put gospodarstvu čovjekovu nad prirodom i iskorišćujući blagodati njezine na dobro čovječanstva; moralni nazori naprotiv i načela ne utječu na razvoj već zato, što u njima nema napretka ili, kako kaže Mackintosh, nema otkrića.

Marković spočitava Buckleu nedosljednost, kad dopušta da jedna struja utjecaja ide iz prirode u duh i preobrazuje ga, a druga, iz duha u prirodu i osvaja je, ali izlučuje iz ove posljednje moralnu stranu, te poznaje samo pozitivne nauke kao izvore pokretnih sila, povijesti. Nedosljedno je i to, što priznaje, da moralne zapovijedi utječu na svijest pojedinca i određuju njegovo djelovanje, ali poriče, da se očituje u životu naroda. Ako je ljudski duh razvojem svojim unio u prirodu nov red, ako s napretkom naukâ raste pretega duha nad prirodom, zašto da to vrijedi samo za duh kao spoznajnu moć, a ne za nj i kao moralnu silu? Pozivajući se tad na A. R. Wallacea i dr. drži Marković, da čovjek kao duševno jedinstvo, usavr-

šujući se intelektualno, ne zaostaje ni u pogledu moralnoga čuvstvovanja i htijenja, te se dade pokazati, kako ljudstvo napreduje i u shvaćanju dobra i u vršenju njegovu. Osim ovoga subjektivnoga napretka ima i objektivan, o kojem svjedoče mnoge uredbe i društvene promjene, od starine preko kršćanstva do najnovijega doba, kao dokinuće ropstva, pravna jednakost, vjerska snošljivost, sloboda savjesti, sloboda rada, i dr. Tako dakle tečaj povijesti ide pravcem prema ideji humaniteta. Zlo i nesvrhovito i alogično čini samo prolazne krize u postojanoj etičkoj tendenciji, koja stoji pod okriljem apsolutne umnosti.

Na to se pouzdanje veže idealizam patnje i samozataje. Svaka bol i muka žrtva je u otkup čovječanstva. To je smisao i »Zadnje zdravice«, ispjevane očito pod utjecajem mesijanizma poljskoga; polapski knezovi umiru sa sviješću, kad po zloći i nepravdi ljudskoj pruženu im otrovnu čašu ispijaju, da će djeci njihovoj ostati na užitak čista kaplja čovječnosti. Starac Beneš privijajući na grudi Ljubora

Umriјećem blagosiva žive — što su sada i što će biti:

Blagosiva i prave i krive, — Znaj: na koncu mora dobro priti.

Dok nad svijetom pravda božja bdije, žrtve stradanja i bola ne propadaju; na njima će da se iscrpu izvori zla, vrijednost dobrote pobijedit će snagu zloće. To je kultura samozatajne ljubavi, koju kao uzgojnu misao nosi slavenski rod, da njom preporodi ljudstvo i da na unutrašnjim moralnim silama utvrdi ravnotežu svijeta. Čitavo je čovječanstvo kao jedna duša, udes ljudî i narodâ momenti su jednoga života, na tragici njihovoj i čitavo čovječanstvo proživljava

svoju katarzu. I kaogod što u individualnoj duševnosti ostaje misao neuništena, pa i onda, ako na čas izblijedi ili izmakne ispod motrišta svijesti, ali u dobar čas i ona će da se vrati i da ponese svijest za sobom, tako su i u svijesti ljudstva neprolazni svi duhovni čini; svaka makar kada i makar gdje iz duše rođena plemenita misao, svaki pogled k boljemu životu, uzdah boli i k dobru upravljena težnja, ostaje kao neuništiv prinos k napretku čovječanstva. Pjesnici će reći, da se takovi uzdasi duše ljudske do estetskih visina dižu i da odonud svijetle ljudstvu na njegovu mučnu putu; oni su kao sjajni traci »u zvijezde okovani« (po Preradoviću) i u kozmički zaklad uneseni. I neumrlost je čovjekova u tom, da što više vrednotâ privede u taj općeni zaklad. Kulturni je život po radu prošlih vijekova dar i užitak, što ga čovjek prima kao svijetlu iskru, a po zadaći sadašnjosti, on je dugovina, koju treba po najboljim silama, po najboljem znanju i nastojanju isplatiti i kao uvećanu glavnicu idejnih vrednota predati potomstvu i tako mu stvoriti povoljnije uslove života. A povrh svega stoji pouzdanje, da će iz malena kruga individualne čovječnosti i iz kruga narodnih pregnuća proiznesene energije biti vrsne sabrati se u moćnu struju, koja će ljudstvo obuzeti i ponijeti za korak bliže idealu, kojega je savršenstvo i zazbiljnost vječni božanski duh.

Marković je ovako mirnom predanošću promatrao tragiku svijeta i u njoj sudbinu svojega naroda. Možda upravo i zato nije bio sklon tome, da herojskim zamahom krši otpor i da silu lomi silom; vjerovao je u neodrživost nepravde i zla, i strpljivo je izgledao neizbježiv udes svijeta, što mora k dobru da vodi. Takav povjesnofilozofijski optimizam ovisi — kako bi rekao Dühring — o dobroti duše, jer samo onaj, koji u dnu duše dobro hoće, može pretpostavljati dobro

kao značajnu crtu, prema kojoj je svijet upravljen. U toj mirnoj predanosti, koja bol i patnju drži zalogom bolje budućnosti, ima nešto fatalizma — ne očajna, kao što je onaj što stavlja tečaj svijeta pod neodoljive zakone prirodne nužde, ni bešćutna, što ga zamišlja kao krutu konsekvenciju logičke evolucije. Blag je taj fatalizam, čuvstven i osnovan na duboku vjerovanju u sklad koji će konačno nad disharmoničkim tonovima održati visoke akorde, što stvaraju simfoniju svijeta.

Smijemo li u tom vjerovanju nazirati odraz slavenskoga temperamenta? Nema li zar Markovićeva simpatija za Leibnizovu kozmičku harmoniju u njemu svoje duboke osnove? Na svaki način stoji, da je Marković prigrlio ovu misao i proveo na sve strane: skladni odnos između izvanjskoga i unutrašnjega svijeta pretpostavka je spoznavanju i djelovanju; sklad je temelj estetskomu doživljaju, osnovna crta etičkoga života, kako u individualnim tako i u socijalnim, u narodnim kao i u međunarodnim odnošajima, i naposljetku uporište vjerovanju on je, da i vremeni nesklad u svijetu ima svoj završetak u umnom redu, kojega je tvorac apsolutni duh. Na toj misli i na tom vjerovanju podiže se i ljubav domovinska, misao narodnoga jedinstva troje braće, što se privijaju uza stup triglavski, i misao sveljudskoga mira, što će donijeti čovječanstvu sretniji procvat (»Tri sonetna vijenca«). Pa ne će biti neopravdano, ako na Markovića sama primijenimo riječi, što ih je on ispjevao »profesoru philantropu« veleći:

Ti učiš sumjerje i razmjer skladni,
Što rêde broje i like vasione,
Što vode zvijezde i glase umisne
I šâre mile: zakon svjetovladni.

Ti učiš sve, koje hraniš iz usana;
Ti učiš: kosmos je, gdje u razmjer zlati
S manjim se veći slaže, a sunovrati
Gdje manjeg veći u ništa, to je . . . nirvana!

Ti tako učiš harmoniju svijeta!

A Marković ju je i učio i nalazio i nastojao provoditi; bio je ljubitelj čovječanstva, vjerujući u čovjeka budućnosti, koji će na skladu kao bivstvu pravde i uzajamnosti urediti prilike ljudske, ljubitelj roda svojega, kojemu je želio, da po bratstvu i slozi postigne slobodu i dostojnost ljudsku, da bude, što »krv i pravo i pravda« njemu kaže. Čovjek je bio među svojima, plemenit će ostati duh u uspomeni živih.



A. Bazala:
Filozofijski portret Franje Markovića

Izdaje:
Institut za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu

Za izdavača:
Vladimir Filipović

Tisak: Riječka tiskara Rijeka

XI	BAZALA, ALBERT
BAZ-11	Filozofijski
MAR	portret Franje
	Markovića

XI

BAZ-11

MAR

BAZALA



»Narodne novine«, Zagreb — (82) 11-735
Oznaka za narudžbu: UT-XI/11-8

